بداية الحكمة

تأليف

الأستاذ العلامة

السيد محمد حسين الطباطبائي

مؤسسة المعارف الإسلامية

بداية الحكمة

تأليف

الأُستاذ العلّامة

السيد محمّد حسين الطباطبائي قدس سره





تمتاز هذه الطبعة عن سابقتها بتصحيح متن الكتاب، وضبط نصوصه، وتخريج أقواله، وتوضيح مبهماته، والتعليق على بعض عباراته، وتنظيم فهارسه، كلّ ذلك بجهود بذلها سماحة المحقّق حجّة الإسلام الحاج الشيخ عبّاس عليّ الزارعيّ السبزواريّ.

نسأل الله تعالى لفضيلته المزيد من التوفيق والسداد

مع شكر جزيل وثناء جميل.



الحمدلله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّد الأنبياء محمّد وآله الطاهرين.

وبعدُ، فإنّ علم الفلسفة من اُمّهات العلوم العقليّة، بل أقواها برهاناً وأعلاها منزلةً وأشرفها غايةً، فإنّه متكفّلٌ لمعرفة الحقّ عزّوجلّ وصفاته العليا وأسمائه الحسنىٰ، ولهذا صرف كثيرٌ من المحقّقين هممهم في تحصيله وتحقيقه، وألّفوا مؤلّفات قيّمة.

والعلاّمة الكبير والمفسّر الخبير السيّد محمّد حسين الطباطبائي رحمه الله أحدٌ من اُولئك المحقّقين، فإنّه بذل جهده في تحصيل الفلسفة وتحقيق المعارف الإلهيّة، فألّف كتباً قيّمةً وآثاراً نفيسة. ومنها كتاب «بداية الحكمة» في الحكمة المتعالية، الذي ألّفه في نهاية من الدقّة والإتقان وحُسن الاُسلوب وقوّة البيان، متجنّباً عن الإطناب المملّ والإيجاز المخلّ.

وبما أنّ هذا الكتاب من الكُتب الفلسفيّة المتداولة للدراسة عند طلبة الحوزات العلميّة وغيرها، بل محطّ أنظار الأساتيذ وأهل العلم والتحقيق، قمتُ بتصحيح وتحقيق متنه وضبط نصوصه. وكذا علّقت عليه بتعليقات لازمة لإزاحة التشويشات وإيضاح المبهمات.

وفي الختام أرجو من الله تعالى أن يزيد في علوّ درجات المؤلّف الكبير وأن يحشره مع أجداده الطيّبين. والحمدلله ربّ العالمين.

عباس علي الزارعي السبزواريّ

قم المقدّسة ـ ١٢ ذي الحجة ١٤١٨ هـ ق.

٢١ / ١ / ١٣٧٧ ش.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

في تعريف هذا الفنّ وموضوعه وغايته

الحمد لله، وله الثّناء بحقيقته، والصّلاة والسّلام على رسوله محمّد خير خليقته وآله الطاهرين من أهل بيته وعترته.

الحكمة الإلهيّة علمٌ يُبحَث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود؛ وموضوعها ـ الذي يبحث فيه عن أعراضه الذاتيّة[1] ـ هو الموجود بما هو

---

(١) المشهور أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة. واختلفت كلماتهم في تفسير العوارض الذاتيّة. فذهب القدماء منهم إلى أنّ العرض الذاتي ما يعرض للشيء بحيث يكون هو كافياً في العَرْض أو تكون الواسطة مساويةً له في الصدق. وذهب الآخرون إلى أنّ العرض الذاتي ما يكون صفة للشيء بحال نفسه لا بحال متعلّقه، كما ذهب إليه الحكيم السبزواريّ في تعليقة الأسفار ١:٣٢.

وقد ذكر المصنّف ﷺ للعرض الذاتي خواصّاً، وحاصلها: «أنّ العرض الذاتي ما يؤخذ في حدّه الموضوع أو يؤخذ هو في حدّ الموضوع، ولا يعرض موضوعه بواسطة أصلاً سواء كانت

موجود[1] وغايتها معرفة الموجودات على وجه كلّيّ وتمييزها ممّا ليس بموجود حقيقيّ.

توضيح ذلك: أنّ الإنسان يجد من نفسه أنّ لنفسه حقيقةً وواقعيّةً، وأنّ هناك حقيقةً وواقعيّةً وراء نفسه، وأنّ له أن يصيبها، فلا يطلب شيئاً من الأشياء ولا يقصده إلّا من جهة أنّه هو ذلك الشيء في الواقع، ولا يهرب من شيء ولا يندفع عنه إلّا لكونه هو ذلك الشيء في الحقيقة؛ فالطفل الذي يطلب الضرع ـ مثلاً ـ إنّما يطلب ما هو بحسب الواقع لَبَنٌ، لا ما هو بحسب التوهّم والحسبان كذلك؛ والإنسان الذي يهرب من سَبُعٍ، إنّما يهرب ممّا هو بحسب الحقيقة سَبُعٌ، لا بحسب التوهّم والخرافة؛ لكنّه ربّما أخطأ في نظره، فرأى ما ليس بحقٍّ حقّاً واقعاً في الخارج، كالبخت والغول، أو اعتقد ما هو حقٌّ واقعٌ في الخارج باطلاً خرافيّاً، كالنفس المجرّدة والعقل المجرّد؛ فمسّت الحاجة بادِئَ بدْءٍ إلى معرفة أحوال الموجود بما هو موجود، الخاصّة به[2]؛ ليميّز بها[3] ما هو موجود في الواقع ممّا ليس كذلك؛ والعلم الباحث عنها هو الحكمة الإلهيّة.

فالحكمة الإلهيّة هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، ويسمّى أيضاً: «الفلسفة الأُولى»[4]، و«العلم الأعلى». وموضوعه: «الموجود بما

← وقد ذكر المصنّف ﷺ للعرض الذاتي خواصّاً، وحاصلها: «أنّ العرض الذاتي مايؤخذ في حدّه الموضوع أو يؤخذ هو في حدّ الموضوع، ولا يعرض موضوعه بواسطة أصلاً سواء كانت متساوية أو أعمّ أو أخصّ، ويجب أن يكون مساوياً لموضوعه لا أعمّ منه» راجع تعليقته على الأسفار ١: ٣١.

(١) قال الشيخ الرئيس ـ بعد التعرّض لقول من قال بأنّ موضوع هذا العلم هو المبدأ الأوّل، ومن قال بأنّ موضوعه هو الأسباب القصوى، والردّ عليهما ـ: «انّ موضوع هذا العلم هو الموجود بما هو موجود» راجع الفصل الأوّل والفصل الثاني من المقالة الأُولى من إلهيّات الشفاء.

(٢) أي الأحوال الخاصّة بالموجود بما هو موجود.

(٣) أي بالأحوال.

(٤) وأوّل من سمّاه بـ«الفلسفة الأُولى» هو الشيخ الرئيس حيث قال: «وهو الفلسفة الأُولى،

هو موجود». وغايته: «تمييز الموجودات الحقيقيّة من غيرها، ومعرفة العلل العالية للوجود ـ وبالأخصّ العلّة الأولى التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات، وأسمائها الحسنى، وصفاتها العليا، وهو[1] الله عزّ اسمه ـ».

***

← لأنّه العلم بأوّل الأمور في الوجود، وهو العلّة الأولى وأوّل الأمور في العموم». وقال صدر المتألّهين في وجه تسمية هذا العلم بالفلسفة الأولى ـ تعليقاً على كلام الشيخ الرئيس ـ: «إنّ المعلوم به ممّا له الأوّليّة على كلّ شيء لوجهين. وهما الوجود والمعنى. فالأوّل كواجب الوجود، فإنّ وجوده أوّل الوجودات. والثاني كالوجود فإنّ معناه أوّل المعاني، أقدم خطوراً بالبال من معنى الوجود، بل معناه أسبق من كلّ معنى». راجع الفصل الثاني من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء وتعليقات صدر المتألّهين عليه.

(١) أي العلّة الأولى.

المرحلة الأولى

في كلّيّات مباحث الوجود

وفيها اثنا عشر فصلاً

الفصل الأوّل
في بداهة مفهوم الوجود

مفهوم الوجود بديهيٌّ معقولٌ بنفس ذاته، لايحتاج فيه[1] إلى توسيط شيءٍ آخر؛ فلا معرِّف له مِن حدّ أو رسم، لوجوب كون المعرِّف أجلى وأظهر من المعرَّف[2]. فما أُورد في تعريفه[3] ـ من أنّ: «الوجود، أو الموجود بما هو موجود، هو الثابت العين»[4] أو «الذي يمكن أن يخبر عنه»[5] ـ من قبيل شرح الإسم، دون

---

(١) أي في كونه معقولاً. (٢) ولا شيء أظهر وأعرف من الوجود.

(٣) أي تعريف الوجود.

إن قلت: ما أورد في المقام من التعريفات لم يكن للوجود والعدم كما زعمه المحقّق الطوسيّ والفخر الرازيّ، بل هذه التعريفات في كلام القدماء تعريفات للموجود والمعدوم.

اجيب: لمّا كان الوجود والعدم مساوياً للموجود والمعدوم في المعرفة والجهالة عند من عرف معنى صيغة المفعول كان بطلان تعريف الموجود بما ذكر دالاًّ على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين.

أقول: ولعلّه قال المصنّف ﷺ في مقام بيان التعريفات: «الوجود أو الموجود...».

والانصاف أنّ مسألة بداهة مفهوم الوجود من البديهيّات التي لا تقبل الإنكار، ولا يليق ذكرها في علم الفلسفة الذي يبحث فيه عن المسائل الدقّيّة العقلية التي تقع معركة الآراء. ولعلّه لم يذكرها المصنّف ﷺ في كتاب نهاية الحكمة.

(٤) هذا التعريف منسوب إلى المتكلّمين، راجع كشف المراد: ٢٢.

(٥) وهذا التعريف منسوب إلى الحكماء، راجع كشف المراد: ٢٢.

المعرِّف الحقيقي. على أنّه سيجيء[١] أنّ الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا خاصّة له بمعنى إحدى الكلّيّات الخمس، والمعرِّف يتركّب منها، فلا معرِّف للوجود.

الفصل الثاني

في أنّ مفهوم الوجود مشترك معنويٌّ[٢]

يُحمَل الوجود على موضوعاته[٣] بمعنى واحد[٤] اشتراكاً معنويّاً.

ومن الدليل عليه[٥]: أنّا نقسّم الوجود إلى أقسامه المختلفة، كتقسيمه إلى وجود الواجب ووجود الممكن؛ وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر ووجود العرض؛ ثمّ وجود الجوهر إلى أقسامه[٦]، ووجود العرض إلى أقسامه[٧]؛ ومن

---

(١) في الفصل السابع من هذه المرحلة.

(٢) إعلم أنّ البحث عن اشتراك الوجود إمّا لفظيّ وإمّا عقليّ. أمّا الأوّل وهو البحث عن أنّ لفظ «الوجود» هل هو موضوع لمعنى واحد فلا اشتراك لفظيّاً أو موضوع لمعانٍ متعدّدة فيكون اللفظ مشتركاً؟ وهذا البحث من مباحث علم اللغة. وأمّا الثاني وهو البحث عن أنّ الوجود هل هو معنى واحد في جميع ما يحمل عليه أم معانٍ متعدّدة بحسب تعدّد الموضوعات، وهذا هو محلّ النزاع هاهنا، فذهب بعضٌ إلى الأوّل، ويعبّر عنه بالاشتراك المعنويّ، وبعضٌ آخر إلى الثاني، ويعبّر عنه بالاشتراك اللفظيّ.

(٣) كقولنا: «الواجب موجودٌ» و «الممكن موجودٌ» و «الجوهر موجودٌ» وغيرها.

(٤) قوله «بمعنى واحد» احتراز عن الاشتراك اللفظيّ.

(٥) ولا يخفى أنّ هذا الوجه والوجهين الآتيين تنبيهات عليه كما صرّح به المصنّف في نهاية الحكمة: ١٢. وإلّا كون مفهوم الوجود مشتركاً معنويّاً أمرٌ بديهيّ لايحتاج اثباته إلى دليل كما صرّح به كثير من المحقّقين. فراجع تعليقة صدر المتألّهين على شرح حكمة الإشراق: ١٨٢، والأسفار ١: ٣٥، والمباحث المشرقيّة ١: ١٨ ـ ٢٢، وشرح المقاصد ١: ٦١ ـ ٦٣، وشرح المواقف: ٩٠ ـ ٩١.

فقوله «من الدليل عليه» أي من التنبيه عليه.

(٦) وهي المادّة والصورة والجسم والعقل والنفس.

(٧) وهي المقولات التسع كما يأتي.

المعلوم أنّ التقسيم يتوقّف في صحّته على وحدة المقسّم ووجوده في الأقسام.

ومن الدليل عليه: أنّا ربما أثبتنا وجود شيءٍ ثمّ تردّدنا في خصوصيّة ذاته، كما لو أثبتنا للعالم صانعاً ثمّ تردّدنا في كونه واجباً أو ممكناً، وفي كونه ذا ماهيّة أو غير ذي ماهيّة؛ وكما لو أثبتنا للإنسان نفساً ثمّ شككنا في كونها مجرّدةً أو مادّيّةً، وجوهراً أو عرضاً، مع بقاء العلم بوجوده على ما كان؛ فلو لم يكن للوجود معنى واحد، بل كان مشتركاً لفظيّاً متعدّداً معناه بتعدّد موضوعاته، لتغيَّرَ معناه بتغيُّرِ موضوعاته بحسب الإعتقاد بالضرورة.

ومن الدليل عليه: أنّ العدَمَ يناقض الوجودَ، وله[1] معنى واحد، إذ لا تمايُزَ في العدم[2]، فللوجود الذي هو نقيضه معنى واحد، وإلّا ارتفع النقيضان، وهو محال.

والقائلون باشتراكه اللفظيّ بين الأشياء[3]، أو بين الواجب والممكن[4]، إنّما ذهبوا إليه حذراً من لزوم السنخيّة بين العلّة والمعلول مطلقاً[5] أو بين الواجب والممكن[6].

ورُدَّ[7] بأنّه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة، فإنّا إذا قلنا: «الواجب موجود» فإن كان المفهوم منه المعنى الذي يفهم من وجود الممكن، لزم الإشتراك

---

(١) أي للعدم.

(٢) راجع الأسفار ١:٣٤٨، وشرح المنظومة: ٤٧. خلافاً للمحقّق الطوسيّ حيث ذهب إلى تمايز الأعدام، فراجع كشف المراد: ٤٣.

(٣) هذا القول منسوب إلى أبي الحسن الأشعريّ وأبي الحسين البصريّ كما في شرح المواقف: ٩٢، وشرح المقاصد ١:٦١، وإرشاد الطالبين: ٢٠.

(٤) وهذا القول منسوبٌ إلى الكشّي وأتباعه. قال شارح المواقف: «وهاهنا مذهب ثالث نُقِل عن الكشّي وأتباعه، وهو: أنّ الوجود مشترك لفظاً بين الواجب والممكن، ومشترك معنىً بين الممكنات كلّها...». راجع شرح المواقف: ٩٢.

(٥) هذا على القول باشتراكه اللفظي بين الأشياء ـ (منه) ﷺ ـ.

(٦) هذا على القول باشتراكه اللفظي بين الواجب والممكن ـ منه ﷺ ـ.

(٧) راجع شرح المنظومة: ١٦ ـ ١٧.

المعنويّ؛ وإن كان المفهوم منه ما يقابله، وهو مصداق نقيضه، كان نفياً لوجوده، تعالى عن ذلك؛ وإن لم يفهم منه شيء، كان تعطيلاً للعقل عن المعرفة، وهو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة.

الفصل الثالث

في أنّ الوجود زائدٌ على الماهيّة عارضٌ لها

(بمعنى أنّ المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر)

فللعقل أن يجرّد الماهيّة ـ وهي ما يقال في جواب ما هو[1] ـ عن الوجود فيعتبرها وحدها فيعقلها، ثمّ يصفها بالوجود، وهو معنى العَرْض[2]؛ فليس الوجود عيناً للماهيّة ولا جزءاً لها.

والدليل عليه: أنّ الوجود يصحّ سلبه عن الماهيّة؛ ولو كان عيناً أو جزءاً لها لم يصحّ ذلك؛ لاستحالة سلب عين الشيء وجزئه عنه.

وأيضاً، حَمْلُ الوجود على الماهيّة يحتاج إلى دليل، فليس عيناً ولا جزءاً لها؛ لأنّ ذات الشيء وذاتيّاته بيّنة الثبوت له لاتحتاج فيه إلى دليل.

وأيضاً، الماهيّة متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم، ولو كان الوجود عيناً أو جزءاً لها، استحالت نسبتها إلى العدم الذي هو نقيضه.

الفصل الرابع

في أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة

إنّا لا نرتاب في أنّ هناك أُموراً واقعيّة ذاتَ آثار واقعيّة، ليست بوهم الواهم؛

---

(١) اعلم أنّ الحكماء قالوا بزيادة الوجود على الماهيّة، ومرادهم من الماهيّة معناها الأخص، وهو ما يقال في جواب ما هو، فلم يشمل الواجب، ولذا قالوا بعينيّة الوجود في الواجب. والمتكلّمون أيضاً قالوا بزيادة الوجود على الماهيّة، ومرادهم من الماهيّة معناها الأعم، وهو ما به الشيء هو هو، فيشمل الواجب، ولذا قالوا بزيادة الوجود على الماهيّة في جميع الموجودات، سواء كان واجباً أو ممكناً.

(٢) في المطبوع سابقاً «العروض» والصحيح ما أثبتناه.

ثمّ ننتزع من كلٍّ من هذه الأُمور المشهودة لنا ـ في عين أنّه واحد في الخارج ـ مفهومَين إثنيْن، كلٌّ منهما غير الآخر مفهوماً وإن اتّحدا مصداقاً، وهما الوجود والماهيّة، كالإنسان الذي في الخارج، المنتزع عنه أنّه إنسان وأنّه موجود.

وقد اختلف الحكماء في الأصيل منهما، فذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود[١]، ونُسِبَ إلى الإشراقيّين القول بأصالة الماهيّة[٢].

وأمّا القول بأصالتهما معاً، فلم يذهب إليه أحد منهم، لاستلزام ذلك كون كلّ شيء شيئين إثنين، وهو خلاف الضرورة.

والحقّ ما ذهب إليه المشاؤون، من أصالة الوجود.

والبرهان عليه: أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلو لم يكن خروجها من حدّ الإستواءِ إلى مستوى الوجود ـ بحيث تترتّب عليها الآثار ـ بواسطة الوجود، كان ذلك منها إنقلاباً؛ وهو محال بالضرورة؛ فالوجود هو المُخرج لها عن حدّ الإستواء، فهو الأصيل.

وما قيل: «إنّ الماهيّة بنسبة مكتسبة من الجاعل تخرج من حدّ الإستواء إلى مرحلة الأصالة، فتترتّب عليها الآثار»[٣]، مندفعٌ بأنّها إن تفاوتَتْ حالها بعد الإنتساب، فما به التفاوت هو الوجود الأصيل وإن سُمّيَ نسبةً إلى الجاعل؛ وإن لم تتفاوت ومع ذلك حُمِلَ عليها أنّها موجودةٌ وترتّبت عليها الآثار، كان من الإنقلاب[٤] ـ كما تقدّم[٥] ـ.

---

(١) ومنهم بهمنيار في التحصيل: ٢٨٤، والسيّد الداماد في القبسات: ٣٨. وتبعهم صدر المتألّهين في الأسفار ١: ٤٩، والحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ١٠.

وقيل في وجه تسميتهم بالمشّائين: «انّما لقّبوا بهذا الاسم لأنّهم كانوا يمشون في ركاب ارسطو كذا».

(٢) نُسب إليهم في شرح المنظومة: ١٠ ـ ١١.

(٣) والقائل المحقّق الدوانيّ على ما في شرح المنظومة: ٢٥.

(٤) هكذا أجاب عنه صدر المتألّهين في الأسفار ١: ٧٣ ـ ٧٤.

(٥) تقدّم قبل أسطُر.

برهانٌ آخر: الماهيّات مثار الكثرة والاختلاف بالذات؛ فلو لم يكن الوجود أصيلاً لم تتحقّق وحدة حقيقيّة ولا اتّحادٌ بين ماهيّتَين، فلم يتحقّق الحمل ـ الذي هو الإتّحاد في الوجود ـ والضرورة تقضي بخلافه، فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات، والماهيّة موجودة به.

برهانٌ آخر: الماهيّة توجَد بوجود خارجيٍّ، فتترتّب عليها آثارها، وتوجد بعينها بوجود ذهنيّ ـ كما سيأتي[1] ـ، فلا يترتّب عليها شيءٌ من تلك الآثار؛ فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، وكانت الأصالة للماهيّة ـ وهي محفوظة في الوجودين ـ لم يكن فرق بينهما؛ والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

برهانٌ آخر: الماهيّة من حيث هي تستوي نسبتها إلى التقدّم والتأخّر، والشدّة والضعف، والقوّة والفعل؛ لكنّ الأُمور الموجودة في الخارج مختلفةٌ في هذه الأوصاف، فبعضها متقدّم أو قويّ، كالعلّة؛ وبعضها بخلاف ذلك، كالمعلول؛ وبعضها بالقوّة وبعضها بالفعل؛ فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، كان اختلاف هذه الصفات مستنداً إليها، وهي متساوية النسبة إلى الجميع؛ هذا خلف. وهناك حُجَجٌ أُخرى مذكورة في المطوّلات[2].

وللقائلين بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود حُجَجٌ مدخولة؛ كقولهم: لو كان الوجود أصيلاً كان موجوداً في الخارج؛ فله وجود، ولوجوده وجود، فيتسلسل؛ وهو محال[3].

وأُجيب عنه[4]: بأنّ الوجود موجود، لكن بنفس ذاته، لا بوجود آخر، فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية.

---

(١) سيأتي في المرحلة الثانية.
(٢) راجع شرح المنظومة: ١١ ـ ١٤.
(٣) أورده الشيخ الإشراقيّ في حكمة الإشراق، فراجع كلامه في متن شرح حكمة الإشراق: ١٨٣ ـ ١٨٤، وكذا أورده في التلويحات: ٢٢ ـ ٢٣.
(٤) هذا ما أجاب به صدر المتألّهين في تعليقته على شرح حكمة الإشراق: ١٨٤ ـ ١٨٥، والأسفار ١: ٤٠ ـ ٤١.

ويظهر ممّا تقدّم: ضعفُ قولٍ آخر في المسألة منسوبٍ إلى المحقّق الدوانيّ[1]، وهو أصالة الوجود في الواجب (تعالى) وأصالة الماهيّة في الممكنات؛ وعليه فاطلاق الموجود على الواجب بمعنى: أنّه نفس الوجود، وعلى الماهيّات بمعنى: أنّها منتسبة إلي الوجود، كـ«اللابن» و «التامر» بمعنى المنتسب إلى اللبن والتمر؛ هذا. وأمّا على المذهب المختار فالوجود موجود بذاته، والماهيّة موجودة بالعرض[2].

الفصل الخامس

في أنّ الوجود حقيقة واحدة مشكّكة

اختلف القائلون بأصالة الوجود، فذهب بعضهم إلى أنّ الوجود حقيقة واحدة مشكّكة، وهو المنسوب إلى الفهلويّين[3] من حكماء الفرس[4] فالوجود عندهم، لكونه ظاهراً بذاته مُظهِراً لغيره من الماهيّات، كالنور الحسّيّ الذي هو ظاهرٌ بذاته مُظهِرٌ لغيره من الأجسام الكثيفة للأبصار.

فكما أنّ النور الحسّيّ نوعٌ واحد، حقيقتُهُ أنّه ظاهرٌ بذاته مُظهِرٌ لغيره، وهذا المعنى متحقّق في جميع مراتب الأشعّة والأظلّة على كثرتها واختلافها، فالنور الشديد شديد في نوريّته التي يشارك فيها النور الضعيف، والنور الضعيف ضعيف في نوريّته التي يشارك فيها النور الشديد، فليست شدّة الشديد منه جزءاً مقوّماً للنوريّة حتّى يخرج الضعيف منه، ولا عَرَضاً خارجاً عن الحقيقة، وليس ضَعْفُ الضعيف قادحاً في نوريّته، ولا أنّه مركّب من النور والظلمة لكونها[5] أمراً عدمياً، بل شدَّةُ الشديد في أصل النوريّة، وكذا ضَعفُ الضعيف، فللنور عرْضٌ عريض باعتبار مراتبه المختلفة بالشدّة والضعف، ولكلّ مرتبة عرْضٌ عريض باعتبار

(1) نُسب إليه في شرح المنظومة: 25. (2) أي بعَرْض الوجود عليها.

(3) الفهلويّ معرّب «پهلوي» في الفارسيّة.

(4) نُسب إليهم في الأسفار 1: 432 ـ 433، وشرح المنظومة: 22 ـ 23 و 43 ـ 44.

(5) أي الظلمة.

القوابل المختلفة من الأجسام الكثيفة؛ كذلك الوجود حقيقةٌ واحدةٌ ذاتُ مراتب مختلفة متمايزةٌ بالشدّة والضعف، والتقدّم والتأخّر، وغير ذلك، فيرجع ما به الإمتياز فيها إلى ما به الإشتراك، وما به الإختلاف إلى ما به الإتّحاد؛ فليست خصوصيّة شيءٍ من المراتب جزءاً مقوّماً للوجود، لبساطته ـ كما سيجيء[١] ـ، ولا أمراً خارجاً عنه، لأنّ أصالة الوجود تبطل ما هو غيره الخارج عنه؛ بل الخصوصيّة في كلّ مرتبةٍ مقوّمةٌ لنفس المرتبة[٢] ـ بمعنى ما ليس بخارج منها ـ.

ولها[٣] كثرة طوليّة باعتبار المراتب المختلفة الآخذة من أضعف المراتب، وهي التي لا فعليّة لها إلّا عدم الفعليّة، وهي المادّة الأُولى الواقعة في أُفق العدم، ثمّ تتصاعد[٤] المراتب إلى أن تنتهي إلى المرتبة الواجبة لذاتها، وهي التي لا حدَّ لها إلّا عدم الحدّ. ولها[٥] كثرة عرضيّة باعتبار تخصّصها بالماهيّات المختلفة التي هي مثار الكثرة.

---

(١) في الفصل السابع من هذه المرحلة.

(٢) أي ولا تكون تلك الخصوصيّة عارضةً. فالتقدّم للوجود المتقدّم ليس جزءاً مقوّماً للوجود وإلّا لتركّب والوجود بسيط، ولا عارضاً وإلّا لكان جائز التأخّر ولزم الانقلاب وهو محال.

(٣) أي لحقيقة الوجود.

(٤) توضيحه: أنّا إذا اعتبرنا مراتب هذه الحقيقة آخذةً من أضعف المراتب، كانت المرتبة الثانية التي فوقها أشدّ منها وأقوى، وكانت الثالثة التي فوق الثانية أشدّ ممّا تحتها وأقوى، وهكذا حتّى تنتهي إلى المرتبة العليا التي فوق الجميع.

ثمّ إذا أخذنا بعض المراتب المتوسطة وقسناها إلى مافوقها، كانت التي فوقها مشتملة على ما فيها من الكمال وزيادة، بخلاف التي تحتها، فإذن التي تحتها محدودةٌ بالنسبة إلى ما فوقها فاقدةٌ لتمام كمالها، ثمّ إذا قسنا التي فوق إلى التي فوقها كانت أيضاً محدودةً بالنسبة إلى ما فوقها.

وعلى هذا القياس، حتّى تنتهي إلى المرتبة التي هي فوق الجميع، فما دونها محدودة بالنسبة إليها، وهي مطلقة غير محدودة بحدّ عدمي؛ وإن شئت فقل: «حدها أنّه لا حدّ لها».

وأمّا المرتبة التي تحت الجميع، ففيها كلّ حدّ عدميّ؛ وليس لها من الكمال إلّا أنّها تقبل الكمال، وهي الهيولى الأولى ـ منه رحمه الله.

(٥) أي لحقيقة الوجود.

وذهب قوم من المشّائين إلى كون الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها[١] أمّا كونه حقائق متباينة، فلاختلاف آثارها؛ وأمّا كونها متباينة بتمام الذوات، فلبساطتها. وعلى هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عرضيّاً خارجاً عنها[٢] لازماً لها.

والحقّ أنّه حقيقة واحدة مشكّكة؛ أمّا كونه حقيقةً واحدةً، فلأنّه لو لم يكن كذلك، لكان حقائق مختلفة متباينة بتمام الذوات؛ ولازمُهُ كون مفهوم الوجود ـ وهو مفهوم واحد كما تقدّم[٣] ـ منتزعاً من مصاديق متباينة بما هي متباينة؛ وهو محال؛ بيان الاستحالة: أنّ المفهوم والمصداق واحد ذاتاً، وإنّما الفارق كون الوجود ذهنيّاً أو خارجيّاً، فلو انتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير، كان الواحد بما هو واحد كثيراً بما هو كثير؛ وهو محال.

وأيضاً، لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة، فإن اعتبر[٤] في صدقه خصوصيّة هذا المصداق لم يصدق على ذلك المصداق؛ وإن اعتبر فيه خصوصيّة ذاك لم يصدق على هذا؛ وإن اعتبر فيه الخصوصيّتان معاً لم يصدق على شيءٍ منهما[٥]؛ وإن لم يعتبر شيء من الخصوصيّتين ـ بل انتزع من القدر المشترك بينهما ـ لم يكن منتزعاً من الكثير بما هو كثير، بل بما هو واحد، كالكلّيّ المنتزع من الجهة المشتركة بين الأفراد الصادق على الجميع، هذا خلف.

وأمّا أنّ حقيقته مشكّكة، فلما يظهر من الكمالات الحقيقيّة المختلفة التي هي صفات متفاضلة غير خارجة[٦] من الحقيقة الواحدة، كالشدّة والضعف، والتقدّم

---

(١) كما في شرح المنظومة: ٢٤.

(٢) إذ لو كان داخلاً، كان جزءاً وينافي ذلك البساطة ـ منه ﷺ ـ.

(٣) في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

(٤) في المطبوع: «فإمّا أن تعتبر» وما أثبتناه أولى منه كما لا يخفى.

(٥) أي وإن اعتبر فيه الخصوصيّتان معاً فلم يصدق على أحدهما بعينه.

(٦) إذ لو كانت خارجة من حقيقة الوجود كانت باطلة؛ لإنحصار الأصالة في الوجود ـ منه ﷺ ـ.

والتأخّر، والقوّة والفعل، وغير ذلك، فهي حقيقة واحدة متكثّرة في ذاتها، يرجع فيها كلّ ما به الإمتياز إلى ما به الإشتراك، وبالعكس، وهذا هو التشكيك[1].

---

(١) هذا، وفي المقام أقوال أُخر، لا بأس بذكرها إجمالاً.

الأوّل: ما ذهب إليه الأشاعرة من أنّ الوجود مشترك لفظيٌّ مطلقاً أي في جميع مايطلق عليه لفظ الوجود من الواجب والممكن بأقسامه.

الثاني: ما ذهب إليه الكشّي وأتباعه من أنّ الوجود مشتركٌ لفظيٌّ بين الواجب والممكن ومشترك معنويّ بين الممكنات.

الثالث: ما ذهب إليه جماعة من المتكلّمين من أنّ الوجود مشتركٌ معنويٌّ في كلّ ما يطلق عليه وليس له فردٌ أصلاً، وتكثُّره انّما هو بالوجودات المضافة إلى الماهيّات المعبّرة عنها بالحصص.

الرابع: ما ذهب إليه السيّد الشريف وتبعه المحقّق اللاهيجيّ من أنّ الوجود مشترك معنويٌّ في كلّ ما يطلق عليه وله أفراد متعدّدة، غاية الأمر واحد منها موجود خارجيّ وهو الواجب (تعالى) وما سواه أُمور خارجيّة غير قائمة بذاتها لا موجودات خارجيّة.

الخامس: أنّ الوجود له فردٌ واحد في الخارج وراء الحصص، وهذا الفرد هو الواجب (تعالى)، وليس للممكنات وجودات أُخر وراء الحصص، فالوجود واحد والموجود كثير. وهذا ما ذهب إليه المحقّق الدوانيّ ونسبه إلى ذوق المتألّهين.

السادس: أنّ الوجودات بل الموجودات ليست متكثّرة في الحقيقة بل هنا موجود واحد هو الله (تعالى) قد تعدّدت شؤونه وتكثّرت أطواره. وهذا ما ذهب إليه الصوفيّة.

فالأقوال في حقيقة الوجود ثمانية. وهي ما ذكرناه وما ذكره المصنّف في الكتاب من قول المشّائين وقول الفهلويّين الذي اختاره صدر المتألّهين ﵀ وتبعه المصنّف ﵀ في المقام.

وأمّا البحث عن الأقوال تفصيلاً يحتاج إلى رسالة خاصّة، فتدبّر.

وقوله: «فهي حقيقة واحدة متكثّرة في ذاتها...» أي حقيقة الوجود حقيقة واحدة في عين أنّها كثيرة كالنور الحسّيّ الذي يرجع فيه كلّ ما به الإمتياز ـ وهو النور الشديد والضعيف والمتقدّم والمتأخّر و... ـ إلى ما به الاشتراك ـ وهوالنور ـ، أو كالواحد لا بشرط وهو الوحدة الجمعيّة والسّعية التي للعدد. بيان ذلك: أنّ الإثنين واحدٌ وواحدٌ والثلاثة واحدٌ وواحدٌ وواحدٌ، ولم يفترقا إلّا بالواحد كما لم يتقوّما ولم يشتركا إلّا بالواحد. فالأعداد بجميع مراتبها الغير المتناهية منازل الواحد لا بشرط بل هو أصلها وأساسها وعادّها ومبديها ومنفيها. فما في السماوات والأرضين أعدادٌ اعتباريّة قوامها بالواحد لا بشرط الذي هو الوجود المفيض من الفيّاض المطلق. أو نقول: أنّ السماواتِ والأرضين مرتبة من مراتب الوجود الذي

الفصل السادس

في ما يتخصّص به الوجود

تخصُّص الوجود بوجوه ثلاثة:

أحدها: تخصُّص حقيقته الواحدة الأصيلة بنفس ذاتها القائمة بذاتها(١).

وثانيها: تخصُّصها بخصوصيّات مراتبها، غير الخارجة عن المراتب(٢).

وثالثها: تخصُّص الوجود بإضافته إلى الماهيّات المختلفة الذوات وعـرْضُهُ لها، فيختلف باختلافها بالعَرَض.

وعَرْضُ الوجود للماهيّة وثبوته لها ليس من قـبيل العَـرْضِ المـقوليّ الذي يتوقّف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبلَه، فإنّ حقيقة ثبوت الوجود للماهيّة هي ثبوت الماهيّة به، لأنّ ذلك هو مقتضى أصالته وإعتباريّتها، وإنّما العقل لمكان أُنسه بالماهيّات يفترض الماهيّة موضوعةً، ويحمل الوجود عليها، وهو في الحقيقة من عكس الحمل.

وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهيّة، من أنّ قاعدة

← أشرِقَتْ به، فالوجود نورٌ تختلف المراتب به كما تشترك به.

(١) أي التمايز بين مراتب الوجود إنّما هو بنفس ذاتها البسيطة التي ما به الإشتراك فيها عين ما به الإمتياز.

ومراتب الوجود ثلاثة:

الوجود الحق: وهو الوجود المجرّد عن جميع الألقاب والأوصاف حتّى عن هذا الوصف. وهو أعلى درجة الوجود التي لا يمكن وصفها إلّا بأنـّها أعلى الدرجات ولا حدّ لها إلّا أنـّها لا حدّ لها.

الوجود المطلق: وهو الوجود الذي صُنْع الحق ولا يحتاج إلى الحيثيّة التقييديّة بل هو بذاته عارٍ عن أحكام الماهيّات والأعيان.

الوجود المقيّد: وهو وجود الأعيان والماهيّات الإمكانيّة التي احـتاجت إلى الحـيثيّة التقييديّة والواسطة في العَرْض كما احتاجت إلى الحيثيّة التعليليّة في حمل الوجود عليها.

ولا تمايز بين تلك المراتب إلّا بالوجود كما لا اشتراك بينها إلّا في الوجود.

(٢) إذ لو كانت خارجة عنها، كانت باطلة، لانحصار الأصالة في الوجود.

الفرعيّة - أعني أنّ «ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعُ ثبوت المُثبَت له» - توجب ثبوتاً للمثبَت له قبلَ ثبوت الثابت؛ فثبوت الوجود للماهيّة يتوقّف على ثبوت الماهيّة قبلَه؛ فإن كان ثبوتها عين ثبوته لها لزم تقدُّمُ الشيء على نفسه؛ وإن كان غيره توقّف ثبوته لها على ثبوت آخر لها، وهلمّ جرّاً، فيتسلسل(١).

وقد اضطرّ هذا الإشكال بعضهم إلى القول بأنّ القاعدة مخصَّصة بثبوت الوجود للماهيّة(٢).

وبعضهم إلى تبديل الفرعيّة بالإستلزام، فقال: «الحقّ أنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ مستلزم لثبوت المثبت له ولو بهذا الثابت، وثبوت الوجود للماهيّة مستلزم لثبوت الماهيّة بنفس هذا الوجود، فلا إشكال»(٣).

وبعضهم إلى القول بأنّ الوجود لا تحقُّقَ له ولا ثبوت في ذهن ولا في خارج، وللموجود معنى بسيط يعبّر عنه بالفارسية بـ«هست» والاشتقاق صوريٌّ، فلا ثبوت له حتّى يتوقّف على ثبوت الماهيّة(٤).

وبعضهم إلى القول بأنّ الوجود ليس له إلّا المعنى المطلق - وهو معنى الوجود العامّ - والحصص - وهو المعنى العامّ مضافاً إلى ماهيّةٍ ماهيّةٍ بحيث يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً -، وأمّا الفرد - وهو مجموع المقيّد والتقييد والقيد - فليس له ثبوت(٥).

---

(١) راجع شرح التجريد للقوشجيّ: ١١.

(٢) وهذا قول فخر الدين الرازيّ كما نسب إليه الحكيم السبزواريّ في تعليقته على الأسفار: ١: ٤٣.

(٣) وهذا قول المحقّق الدوانيّ. راجع حاشية شرح التجريد للقوشجيّ: ٥٩. ونسبه إليه الحكيم السبزواريّ في تعليقة الأسفار: ١:٤٣.

(٤) هذا القول منسوبٌ إلى السيّد السند، كما نسبه إليه الحكيم السبزواريّ في تعليقة الأسفار: ١: ٤٣.

(٥) هذا قول الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ٢٠.

وشيءٌ من هذه الأجوبة[١] على فسادها لا يغني طائلاً. والحقّ في الجواب ما تقدّم من أنّ القاعدة إنّما تجري في «ثبوت شيءٍ لشيءٍ» لا في «ثبوت الشيء»، وبعبارة أُخرى: مجرى القاعدة هو الهليّة المركّبة، دون الهليّة البسيطة، كما في ما نحن فيه.

الفصل السابع
في أحكام الوجود السلبيّة[٢]

منها: أنّ الوجود لا غير له؛ وذلك لأنّ انحصار الأصالة في حقيقته يستلزم بطلانَ كلِّ ما يُفرض غيراً له أجنبيّاً عنه بطلاناً ذاتيّاً.

ومنها: أنّه لا ثاني له؛ لأنّ أصالةَ حقيقته الواحدة، وبطلانَ كلِّ ما يفرض غيراً له، ينفي عنه كلَّ خليطٍ داخلٍ فيه أو منضمٍّ إليه، فهو صِرْفٌ في نفسه؛ وصِرْفُ الشيء لا يتثنّىٰ ولا يتكرّر، فكلُّ ما فرض له ثانياً عاد أوّلاً، وإلّا امتاز عنه بشيءٍ غيره داخلٍ فيه أو خارجٍ منه، والمفروض انتفاؤه، هذا خلف.

ومنها: أنّه ليس جوهراً ولا عرضاً؛ أمّا أنّه ليس جوهراً فلأنّ الجوهر ماهيّةٌ إذا وجدَتْ في الخارج وجدَتْ لا في الموضوع، والوجود ليس من سنخ الماهيّة؛ وأمّا أنّه ليس بعَرَض فلأنّ العَرَض متقوّم الوجود بالموضوع والوجود متقوّمٌ بنفس ذاته وكلُّ شيءٍ متقوّمٌ به.

ومنها: أنّه ليس جزءاً لشيءٍ؛ لأنّ الجزءَ الآخر المفروضَ غيرُهُ، والوجود لا غير له.

وما قيل: «إنّ كلَّ ممكن زوجٌ تركيبيٌّ من ماهيّة ووجود»[٣] فاعتبارٌ عقليٌّ ناظرٌ إلى الملازمة بين الوجود الإمكانيّ والماهيّة، لا أنّه تركيبٌ من جزئين أصيلَيْن.

---

(١) والأبحاث السابقة تكفي مؤونة إبطال هذه الأجوبة ـ منه ﷺ ـ.

(٢) أي في أحكام السلبيّة للوجود.

(٣) راجع الفصل السابع من المقالة الأُولى من إلهيّات الشفاء.

ومنها: أنّه لا جزء له؛ لأنّ الجزء إمّا جزءٌ عقليٌّ كالجنس والفصل، وإمّا جزءٌ خارجيٌّ كالمادّة والصورة، وإمّا جزءٌ مقداريٌّ كأجزاء الخطّ والسطح والجسم التعليميّ، وليس للوجود شيءٌ من هذه الأجزاء.

أمّا الجزء العقليّ، فلأنّه لو كان للوجود جنس وفصل، فجنسه إمّا الوجود، فيكون فصلُهُ المقسِّمُ مقوّماً، لأنّ الفصل بالنسبة إلى الجنس يفيد تحصُّلَ ذاته لا أصل ذاته،وتحصُّلُ الوجود هو ذاته،هذا خلف؛وإمّا غير الوجود، ولا غيرَ للوجود.

وأمّا الجزء الخارجيّ ـ وهو المادّة والصورة ـ فلأنّ المادّة والصورة هما الجنس والفصل مأخوذَيْن بشرط لا، فانتفاء الجنس والفصل يوجب انتفائهما.

وأمّا الجزء المقداريّ فلأنّ المقدار من عوارض الجسم، والجسم مركّب من المادّة والصورة، وإذ لا مادّة ولا صورة للوجود فلا جسم له، وإذ لا جسم له فلا مقدار له.

وممّا تقدّم يظهر أنّه ليس نوعاً، لأنّ تحصُّلَ النوع بالتشخّص الفرديّ، والوجود متحصِّلٌ بنفس ذاته.

الفصل الثامن

في معنىٰ نفس الأمر

قد ظهر ممّا تقدّم[1] أنّ لحقيقة الوجود ثبوتاً وتحقّقاً بنفسه، بل الوجود عين الثبوت والتحقّق؛ وأنّ للماهيّات ـ وهي التي تقال في جواب ما هو، وتوجد تارةً بوجود خارجيّ فتظهر آثارها، وتارةً بوجود ذهنيّ فلا تترتّب عليها الآثار ـ ثبوتاً وتحقّقاً بالوجود، لا بنفس ذاتها، وإن كانا متّحدين في الخارج؛ وأنّ المفاهيم الإعتباريّة العقليّة ـ وهي التي لم تنتزع من الخارج، وإنّما اعتبرها العقل بنوع من التعمّل لضرورة تضطرّه إلى ذلك، كمفاهيم الوجود والوحدة والعلّيّة ونحو ذلك ـ أيضاً لها نحو ثبوت بثبوت مصاديقها المحكيّة بها، وإن لم تكن هذه المفاهيم

---

(١) الفصل الرابع من هذه المرحلة .

مأخوذة في مصاديقها أخْذَ الماهيّة في أفرادها وفي حدود مصاديقها.

وهذا الثبوت العام، الشامل لثبوت الوجود والماهيّة والمفاهيم الإعتباريّة العقليّة، هو المسمّى بـ«نفس الأمر» التي يعتبر صدق القضايا بمطابقتها، فيقال: إنّ كذا كذا في نفس الأمر.

توضيح ذلك: أنّ من القضايا ما موضوعها خارجيٌّ بحكم خارجيٍّ؛ كقولنا: «الواجب (تعالى) موجود» وقولنا: «خرج مَنْ في البلد» وقولنا: «الإنسان ضاحك بالقوّة» وصدْقُ الحكم فيها بمطابقته للوجود العينيّ؛ ومنها ما موضوعها ذهنيٌّ بحكم ذهنيٍّ، أو خارجيٌّ مأخوذ بحكم ذهنيٍّ؛ كقولنا: «الكلّيّ إمّا ذاتيّ أو عرضيّ» و «الإنسان نوع» وصدْقُ الحكم فيها بمطابقته للذهن، لكون موطن ثبوتها هو الذهن؛ وكلا القسمَيْن صادقان بمطابقتهما لنفس الأمر، فـ«الثبوت النفس الأمريّ» أعمّ مطلقاً من كلّ من «الثبوت الذهنيّ» و «الخارجيّ».

وقيل: إنّ نفس الأمر عقلٌ مجرّدٌ فيه صور المعقولات عامّةً، والتصديقات الصادقة في القضايا الذهنيّة والخارجيّة تُطابِقُ ما عنده من الصور المعقولة[1].

وفيه: أنّا ننقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلميّة، فهي تصديقات تحتاج في صدقها إلى ثبوتٍ لمضامينها خارجٍ عنها تُطابِقه.

الفصل التاسع

[الشيئيّة تساوق الوجود]

الشيئيّة تُساوِقُ الوجود، والعدم لا شيئيّةَ له[2]، إذ هو بطلانٌ محض لا ثبوت له، فالثبوت والنفي في معنى الوجود والعدم.

---

(١) والقائل هو المحقّق الطوسيّ على ما في كشف المراد: ٧٠.

(٢) هذا مذهب الحكماء وأكثر المتكلّمين. راجع المسألة التاسعة من الفصل الأوّل من شوارق الإلهام.

وعن المعتزلة: «أنّ الثبوت أعمّ مطلقاً من الوجود»[١]، فبعض المعدوم ثابت عندهم، وهو المعدوم الممكن؛ ويكون حينئذٍ النفي أخصّ من العدم، ولا يشمل إلّا المعدوم الممتنع.

وعن بعضهم: «أنّ بين الوجود والعدم واسطةً»[٢]، ويسمّونها الحال، وهي صفة الموجود، التي ليست بموجودة ولا معدومة، كالعالميّة والقادريّة والوالديّة من الصفات الإنتزاعيّة التي لا وجود منحازاً لها، فلا يقال: «إنّها موجودة»، والذات الموجودة تتّصف بها، فلا يقال: «إنّها معدومة» وأمّا الثبوت والنفي فهما متناقضان، لا واسطةَ بينهما. وهذه كلُّها أوهام يكفي في بطلانها قضاءُ الفطرة بأنّ العدَمَ بطلانٌ لا شيئيّةَ له.

الفصل العاشر

في أنّه لا تمايُزَ ولا علّيّةَ في العدم

أمّا عدَمُ التمايز[٣]، فلأنّه فَرْعُ الثبوت والشيئيّة، ولا ثبوتَ ولا شيئيّةَ في العدم. نعم ربما يتميّز عدمٌ من عدمٍ بإضافة الوهم إيّاه إلى الملكات وأقسام

---

(١) هذا ما ذهب إليه أكثر المعتزلة كأبي يعقوب وأبي علي وابنه وأبي الحسن الخياط والبلخي وأبي عبدالله وابن عيّاش وعبدالجبار، هكذا في أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٤٩. وخالفهم أبو الحسين البصريّ وأبو الهذيل العلّاف والكعبيّ ومن تبعهم من البغداديين.

(٢) هذا ما نُسب إلى بعض المعتزلة. راجع شرح المنظومة: ٤٤. ونسبه العلّامة في كشف المراد: ٣٥ إلى أبي هاشم واتباعه من المعتزلة والقاضي والجوينيّ من الأشاعرة.

(٣) كما في الأسفار ١:٣٤٨، وشرح المنظومة: ٤٧. والظاهر من المحقّق الطوسيّ تمايز الأعدام، فراجع كشف المراد: ٤٣.

والتحقيق أنّه لم يقل أحدٌ من العقلاء بتمايز الأعدام مطلقاً كما لم يقل أحدٌ منهم بعدم تمايزها مطلقاً، بل المتّفق عليه أنّ الأعدام قد يتمايز وقد لا يتمايز، فإن أُخذت مضافةً إلى الوجودات فتكون متمايزةً، وإن أُخذت بما هي أعدام من غير أن تكون مضافةً إلى الوجودات فلا تكون متمايزةً. فهذا مذهب الحكماء والمحقّق الطوسي. فالأولى أن يقال في عنوان الفصل: «الأعدام قد يتمايز وقد لا يتمايز».

الوجود فيتميّز بذلك عدمٌ من عدمٍ، كعدم البَصَر، وعدم السَمْع، وعدم زيد، وعدم عمرو؛ وأمّا العدم المطلق فلا تميُّزَ فيه.

وأمّا عدم العلّيّة في العدم، فلبطلانه وانتفاء شيئيّته. وقولهم: «عدم العلّة علّةٌ لعدم المعلول» قولٌ على سبيل التقريب والمجاز[١]؛ فقولهم مثلاً: «لم يكن غيمٌ فلم يكن مَطَرٌ» معناه بالحقيقة: أنّه لم تتحقّق العلّيّة التي بين وجود الغيم ووجود المطر؛ وهذا ـ كما قيل[٢] ـ نظير إجراء أحكام القضايا الموجبة في السالبة، فيقال: «سالبة حمليّة» و «سالبة شرطيّة» ونحو ذلك، وإنّما فيها سَلْبُ الحمل وسَلْبُ الشرط.

الفصل الحادي عشر
في أنّ المعدوم المطلق لا خَبَرَ عنه

ويتبيّن ذلك بما تقدّم[٣] أنّه بطلانٌ محض، لا شيئيّةَ له بوجهٍ، وإنّما يخبر عن شيءٍ بشيءٍ.

وأمّا الشبهة ـ بأنّ قولهم: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»[٤] يُناقِض نفسَهُ، فإنّه بعينه إخبارٌ عنه بعدم الإخبار[٥] ـ فهي مندفعةٌ بما سيجيء في مباحث الوحدة

---

(١) فإن قلت: فعلى هذا، ما ذكرتم مثالاً للقضيّة التي موضوعها المفهوم الاعتباريّ العقليّ أيضاً يكون على سبيل التقريب والمجاز.

قلت: إنّما مثّلنا بها للقضيّة النفس الأمريّة، وكون الحمل في القضيّة على التقريب والمجاز لا يخرجها عن الصدق ولا يلحقها بالكواذب؛ وحقيقتها التي هي قولنا: «لم تتحقّق العلّيّة التي بينهما» قضيّةٌ نفس الأمريّة أيضاً. ـ منه ﷺ ـ.

(٢) والقائل هو الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ٤٨.

(٣) راجع الفصل التاسع من هذه المرحلة.

(٤) كذا قال الشيخ الرئيس في الفصل الخامس من المقالة الأُولى من الفنّ الخامس من منطق الشفاء.

(٥) هذه الشبهة للكاتبيّ في حكمة العين، فراجع ايضاح المقاصد في شرح حكمة العين: ٢٧. وتعرّض لها صدر المتألّهين في الأسفار ١: ٢٣٩ و ٣٤٧ ـ ٣٤٨، والسبزواريّ في شرح المنظومة: ٥١، والعلّامة في كشف المراد: ٦٨.

والكثرة[1]، من أنّ من الحمل ما هو أوّليٌّ ذاتيٌّ يتّحد فيه الموضوع والمحمول مفهوماً ويختلفان إعتباراً، كقولنا: «الإنسان إنسان»، ومنه ما هو شائعٌ صناعيٌّ يتّحدان فيه وجوداً ويختلفان مفهوماً، كقولنا: «الإنسان ضاحك»، والمعدوم المطلق معدومٌ مطلقٌ بالحمل الأوّليّ ولا يخبر عنه، وليس بمعدوم مطلق بل موجودٌ من الموجودات الذهنيّة بالحمل الشائع، ولذا يخبر عنه بعدم الإخبار عنه، فلا تَناقُضَ.

وبهذا التقريب تندفع الشبهة[2] عن عدّة قضايا تُوهِم التناقضَ، كقولنا: «الجزئيّ جزئيٌّ» وهو بعينه «كلّيٌّ» يصدق على كثيرين، وقولنا: «شريك الباريُ ممتنعٌ» مع أنّه معقول في الذهن فيكون موجوداً فيه ممكناً، وقولنا: «الشيء إمّا ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه» واللاثابت في الذهن ثابتٌ فيه، لأنّه معقول.

وجه الإندفاع: أنّ الجزئيّ جزئيٌّ بالحمل الأوّلي، كلّيٌّ بالشائع؛ وشريك الباريُ شريك الباريُ بالحمل الأوّليّ، وممكنٌ مخلوقٌ للباريُ بالشائع؛ واللاثابت في الذهن كذلك بالحمل الأوّليّ، وثابتٌ فيه بالشائع.

الفصل الثاني عشر

في امتناع إعادة المعدوم بعينه[3]

قالت الحكماء: «إنّ إعادة المعدوم بعينه ممتنعة»[4] وتبعهم فيه بعض

---

(١) في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة.

(٢) تعرّض لها صدر المتألّهين في الأسفار ١:٢٩٢ ـ ٢٩٤، والحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ٥٢ ـ ٥٣.

(٣) وقال في نهاية الحكمة: ٣٠: «الفصل الخامس في أنّه لا تكرّرَ في الوجود» وهو المراد بقولهم: «لا تكرار في التجلّي» و «إنّ الله لا يتجلّى في صورةٍ مرّتين».

(٤) راجع الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء، والتحصيل: ٢٩٠، والمباحث المشرقيّة ١:٤٧، والأسفار ١:٣٥٣، وشرح المنظومة: ٤٨، وكشف المراد: ٧٥.

المتكلّمين[١]، وأكثرهم على الجواز[٢].

وقد عدّ الشيخ «امتناع إعادة المعدوم» ضروريّاً، وهو من الفطريّات[٣]، لقضاء الفطرة ببطلان شيئيّة المعدوم، فلا يتّصف بالإعادة.

والقائلون بنظريّة المسألة[٤] احتجّوا عليه بوجوه:

منها: أنّه لو جاز للمعدوم في زمانٍ أن يعاد في زمانٍ آخر بعينه لزم تخلُّل العدم بين الشيء ونفسه، وهو محال، لأنّه حينئذٍ يكون موجوداً بعينه في زمانَيْن بينهما عدمٌ متخلّلٌ[٥].

حجّةٌ أُخرىٰ: لو جازَتْ إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه، جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه إبتداءً واستئنافاً، وهو محال؛ أمّا الملازمة فلأنّ حكمَ الأمثال فيمايجوز وفيما لايجوز واحدٌ، ومثلُ الشيء إبتداءً ومعادُهُ ثانياً لا فرق بينهما بوجه، لأنّهما يساويان الشيء المبتدأ من جميع الوجوه؛ وأمّا استحالة اللازم فلاستلزام اجتماع المثلَين في الوجود عدمَ التميّز بينهما، وهو وحدة الكثير من حيث هو كثير، وهو محال[٦].

حجّةٌ أُخرى: إنّ إعادة المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدأ، وهو محال،

---

(١) ومنهم بعض الكراميّة، وأبوالحسين البصريّ ومحمود الخوارزميّ من المعتزلة. راجع قواعد المرام: ١٤٧.

(٢) لزعمهم أنّ القول بحشر الأجساد ممّا يتوقّف عليه؛ راجع شرح المواقف: ٥٧٩، وشرح المقاصد ٢:٢٠٧ـ ٢١٠.

(٣) راجع الفصل الخامس من المقالة الأُولى من إلهيّات الشفاء. وأستحسنه الفخر الرازيّ في المباحث المشرقيّة ١:٤٨ حيث قال: «ونعمَ ما قال الشيخ من أنّ كلّ من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبيّة شهد عقله الصريح بأنّ إعادة المعدوم ممتنع».

(٤) كما هو الظاهر من المحقّق الطوسيّ وصدر المتألّهين. فراجع كشف المراد: ٧٤ ـ ٧٥، وشوارق الإلهام: ١٢٢، وشرح التجريد للقوشجيّ: ٦٠ ـ ٦٥، والأسفار ١:٣٥٣ـ ٣٦٤.

(٥) هذا ثاني الوجوه التي ذكرها المحقّق الطوسيّ.

(٦) وهذا ثالثها التي ذكرها المحقّق الطوسيّ.

لاستلزامه الانقلاب أو الخلف؛ بيان الملازمة: أنّ إعادة المعدوم بعينه تستلزم كون المعاد هو المبتدأ ذاتاً وفي جميع الخصوصيّات المشخّصة حتّى الزمان، فيعود المُعاد عين المبتدأ، وهو الانقلاب أو الخلف[١].

حجّةٌ أُخرى[٢]: لو جازَتْ الإعادة لم يكن عدَدُ العود بالغاً حدّاً معيّناً يقف عليه، إذ لا فرق بين العودة الأُولىٰ والثانية وهكذا إلى ما لا نهاية له، كما لم يكن فرق بين المُعاد والمبتدأ، وتعيُّنُ العدد من لوازم وجود الشيء المتشخّص[٣].

احتجّ المجوّزون[٤] بأنّه لو امتنعَتْ إعادة المعدوم لكان ذلك إمّا لماهيّته وإمّا للازم ماهيّته ولو كان كذلك لم يوجد ابتداءً، وهو ظاهر، وإمّا لعارضٍ مفارقٍ، فيزول الإمتناع بزواله.

ورُدَّ بأنّ الإمتناع لأمرٍ لازمٍ لكن لوجوده وهويّته، لا لماهيّته[٥]. كما هو ظاهر

(١) وهذا رابع الوجوه التي ذكرها المحقّق الطوسيّ.

(٢) وهذا خامسها التي ذكرها المحقّق الطوسيّ.

(٣) ولا مرجّح لبعض تلك الأعداد، فالحاصل حينئذٍ: أنّ التعيّن؛ أي التشخّص، ممّا لا بدّ منه في الوجود، لأنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد؛ مع أنّه لا مرجّح لتعيّن عدد خاصّ منها. ـ منه ﵀ ـ.

(٤) وهم الأشاعرة وبعض المعتزلة. ومن الأشاعرة صاحب المواقف وشارحه في شرح المواقف: ٥٧٩، والعلّامة التفتازاني في شرح المقاصد ٢:٢٠٧ ـ ٢١٠.

وقال ابن ميثم في قواعد المرام: ١٤٧: «واتّفقت مشائخ المعتزلة على أنّ إعادته ممكنة...».

وقال صدر المتألّهين في الأسفار ١:٣٦١: «والقائلون بجواز إعادة المعدومات جمهور أهل الكلام المخالفين لكافّة الحكماء في ذلك...».

(٥) قال الحكيم السبزواريّ في تقرير الجواب: «إنّ الامتناع لأمر لازم لاللماهيّة، بل للهويّة أو لماهيّة الموجود بعد العدم» راجع شرح المنظومة: ٥١. وقال العلّامة في كشف المراد: ٧٥: «الامتناع لازم للماهيّة الموصوفة بالعدم بعد الوجود» والظاهر أنّه سهوٌ من قلم الناسخ، والصحيح: «الامتناع لأمرٍ لازم للماهيّة الموصوفة بالعدم بعد الوجود».

وقال اللاهيجيّ في شوارق الالهام: ١٣٠ ـ ١٣١: «إنّ حكمنا بامتناع العود انّما هو لأمرٍ لازم للماهيّة أي لماهيّة المعدوم بعد الوجود». وحاصل ما في المتن: انّ الامتناع غير لازم

من الحجج المتقدّمة.

وعمدةُ ما دعاهم إلى القول بجواز الإعادة زعمُهم أنّ المعاد ـ وهو ممّا نطقَتْ به الشرائع الحقّة ـ من قبيل إعادة المعدوم.

ويردُّه: أنّ الموت نوعُ استكمالٍ، لا انعدام وزوال(١).

***

← لماهيّة المعدوم نفسها ـ كما في شرح المنظومة وكشف المراد والشوارق ـ، بل الإمتناع لأمرٍ لازمٍ لوجود المعدوم ـ كما في شرح المنظومة «بل للهويّة» ـ، وذلك الأمر هو فرض الوجود المماثل للوجود الأوّل، فما ذكره المصنّف هو الجواب الأوّل الذي ذكره الحكيم السبزواريّ.

وهنا جواب آخر أشار إليه المحقّق الطوسيّ بقوله: «والحكم بامتناع العود لأمرٍ لازم للماهيّة» أي لأمرٍ لازمٍ لماهيّة الموجود بعد العدم ـ كما في شرح المنظومة ـ، أو لأمرٍ لازمٍ لماهيّة المعدوم بعد الوجود ـ كما في الشوارق وكشف المراد ـ والمراد واحد. وذلك الأمر هو وصف الوجود بعد العدم أو وصف العدم بعد الوجود، فإنّ الشيء بعد الوجود ممتنع العدم المقيّد ببعديّة الوجود، كما أنّه بعد العدم ممتنع الوجود المقيّد ببعديّة العدم.

(١) فإن قيل: هذا إنّما يتمّ لو كان الموت استكمالاً للروح والبدن جميعاً وهو غير مسلّم؛ وأمّا لو كان استكمالاً للروح فقط، فالإشكال على حاله؛ لأنّ إعادة البدن حينئذٍ من إعادة المعدوم.

قيل: شخصيّة الإنسان بنفسه، دون بدنه المتغيّر دائماً؛ فالإنسان العائد في المعاد بالنفس والبدن عين الإنسان الذي كان في الدنيا، سواء كان الموت استكمالاً للروح فقط، وكان البدن العائد معها بإيجاد جديد؛ أو كان الموت استكمالاً للروح والبدن، وكان البدن العائد مع الروح هو البدن الدنيويّ المستكمل؛ فالإنسان بنفسه وبدنه هو الذي كان في الدنيا بعينه*. ـ منه ﷺ ـ.

* راجع الأسفار ٩: ١٨٥ ـ ١٩٨.

المرحلة الثانية

في انقسام الوجود إلى خارجيّ وذهنيّ

وفيها فصل واحد



الفصل الأوّل

[في الوجود الخارجيّ والوجود الذهنيّ[1]]

المشهور بين الحكماء أنّ للماهيّات وراءَ الوجود الخارجيّ ـ وهو الوجود الذي تترتّب عليها فيه[2] الآثار[3] المطلوبة منها ـ وجوداً آخر لاتترتّب عليها فيه الآثار؛ ويسمّى: «وجوداً ذهنيّاً»[4]. فالإنسان الموجود في الخارج قائمٌ لا في موضوع، بما أنّه جوهر؛ ويصحّ أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة بما أنّه جسم، وبما أنّه

---

(١) وإن أردتَ تفصيل البحث عن الوجود الذهنيّ فراجع الأسفار ١:٢٦٣ ـ ٣٢٦، وشرح المنظومة: ٢٧ ـ ٢٩، والمباحث المشرقيّة ١:٤١ ـ ٤٣، وكشف المراد: ٢٨، وشرح المقاصد ١:٧٧ ـ ٧٩، وشرح المواقف: ١٠٠ ـ ١٠٢، وغيرها من الكتُب الفلسفيّة والكلاميّة. والبحث عن الوجود الذهنيّ وإن كان شائعاً بين المتأخّرين بحيث اختصّوا باباً أو فصلاً من كُتبهمْ بالبحث عنه، لكن في كلام القدماء أيضاً إشارة إليه، فراجع الفصل الخامس من المقالة الأُولى من إلهيّات الشفاء، والتحصيل: ٢٨٩ و ٤٨٩، والمطارحات: ٢٠٣.

(٢) أي في الوجود الخارجيّ.

(٣) المراد بالأثر في هذا المقام هو كمال الشيء، سواء كان كمالاً أوّلاً تتمّ به حقيقة الشيء كالحيوانية والنطق في الإنسان، أو كمالاً ثانياً مترتّباً على الشيء بعد تمام ذاته، كالتعجّب والضحك للانسان. ـ منه ﷺ ـ.

(٤) ويسمّى أيضاً: «الوجود في الذهن» قبالَ «الوجود في الخارج»، و «الوجود الظلّيّ» قبالَ «الوجود العينيّ»، و «الوجود غير الأصيل» قبالَ «الوجود الأصيل».

نباتٌ وحيوانٌ وإنسانٌ ذو نفسٍ نباتيّةٍ وحيوانيّةٍ وناطقةٍ، ويظهر معه آثار هذه الأجناس والفصول وخواصّها. والإنسان الموجود في الذهن المعلوم لنا إنسان ذاتاً واجدٌ لحدّه، غير أنّه لا يترتّب عليه شيءٌ من تلك الآثار الخارجيّة.

وذهب بعضهم إلى أنّ المعلوم لنا المسمّى بالموجود الذهنيّ شَبَحُ الماهيّة لا نفسها[١]؛ والمراد به عَرَضٌ وكيفٌ قائم بالنفس، يباين المعلومَ الخارجيّ في ذاته، ويشابهه ويحكيه في بعض خصوصيّاته، كصورة الفرس المنقوشة على الجدار الحاكية للفرس الخارجيّ. وهذا في الحقيقة سفسطة[٢] ينسدّ معها باب العلم بالخارج من أصله.

وذهب بعضِهم إلى إنكار الوجود الذهنيّ مطلقاً، وأنّ علْمَ النفس بشيءٍ إضافةٌ خاصّةٌ منها إليه[٣].

ويردّه: العلم بالمعدوم، إذ لا معنى محصَّلاً للإضافة إلى المعدوم.

واحتجّ المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهنيّ بوجوه:

الأوّل: أنّا نحكم على المعدومات بأحكام إيجابيّة؛ كقولنا: «بحرٌ من زيبق كذا» وقولنا: «اجتماع النقيضَيْن غير اجتماع الضدَّيْن»[٤]، إلى غير ذلك؛

---

(١) هذا قول جماعة من المتأخّرين على ما في الأسفار ١:٣١٤. وقال الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ٣١: «والقائل جماعة من الحكماء».

ونُسب إلى القدماء كما نَسبه إليهم المحقّق اللاهيجيّ، ثمّ أراد توجيه مذهبهم وارجاعه إلى مذهب المتأخّرين، فقال: «فالحقّ أنّ ماهيّات الأشياء في الذهن لمّا لم يظهر عنها آثارها ولم يصدر عنها أحكامها أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح، لأنّ شبح الشيء لا يصدر عنه أثر ذلك الشيء، لأنّهم قائلون بحصول أشباح الأشياء في الذهن». راجع شوارق الإلهام ١:٥١ ـ ٥٢.

(٢) لمغايرة الصور الحاصلة عند الإنسان لما في الخارج مغايرةً مطلقةً، فلا علم بشيءٍ مطلقاً وهو السفسطة. ـ منه ﷺ ـ.

(٣) هذا ما ذهب إليه فخرالدين الرازيّ في المباحث المشرقيّة ١:٣٢١.

(٤) فإن قيل: إنّ أدلّة الوجود الذهنيّ مَصبُّها إثبات الوجود الذهنيّ للماهيّات، والممتنعات باطلة الذوات ليست لها ماهيّات، وإنّما يختلق العقل مفهوماً لأمر باطل الذات، كشريك البارئ

والإيجاب إثباتٌ، وإثباتُ شيءٍ لشيءٍ فرعُ ثبوت المُثبَت له؛ فلهذه الموضوعات المعدومة وجودٌ، وإذ ليس في الخارج ففي موطن آخر، ونسمّيه: «الذهن».

الثاني: أنّا نتصوّر أُموراً تتّصف بالكلّيّة والعموم، كالإنسان الكلّيّ والحيوان الكلّيّ، والتصوّر إشارةٌ عقليّةٌ لا تتحقّق إلّا بمشار إليه موجودٍ، وإذ لا وجودَ للكلّيّ بما هو كلّيّ في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، ونسمّيه: «الذهن».

الثالث: أنّا نتصوّر الصِرْفَ مِنْ كلِّ حقيقةٍ، وهو الحقيقة محذوفاً عنها ما يكثرها بالخَلْط والانضمام، كالبياض المتصوَّر بحذف جميع الشوائب الأجنبيّة، وصِرْفُ الشيء لا يتثنّىٰ ولا يتكرّر، فهو واحدٌ وحدةً جامعةً لكلِّ ما هو من سنخه؛ والحقيقة بهذا الوصف غير موجودة في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، نسمّيه: «الذهن».

تتمّـة :

قد استشكل على وجود الماهيّات في الذهن ـ بمعنى حصولها بأنفسها فيه[1] ـ إشكالات:

الإشكال الأوّل[2]: أنّ القول بحصول الماهيّات بأنفسها في الذهن يستلزم كون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً معاً، وهو محال. بيان الملازمة: أنّ الجوهر المعقول في الذهن جوهرٌ، بناءً على انحفاظ الذاتيّات، وهو بعينه عَرَضٌ، لقيامه بالنفس قيامَ العَرَضِ بمعروضه. وأمّا بطلان اللازم، فللزوم كونه قائماً بالموضوع وغير قائم به.

الإشكال الثاني: أنّ الماهيّة الذهنيّة مندرجةٌ تحت مقولة الكيف[3] بناءً على ما

→ واجتماع النقيضين وغيرهما.

قلنا: إنّ لهذا الذي يختلقه العقل ثبوتاً مّا، لمكان الحمل، وإذ ليس في الخارج ففي موطن آخر، نسمّيه الذهن. ـ منه ﷺ ـ.

(١) لا بمعنى حصول أشباحها في الذهن.

(٢) كما يظهر من الشارح القوشجيّ في شرح التجريد: ١٤.

(٣) وهو عرض لا يقبل قسمةً ولا نسبةً لذاته. ـ منه ﷺ ـ.

ذهبوا إليه من كون الصور العلميّة كيفيّات نفسانيّة، ثمّ إنّا إذا تصوّرنا جوهراً، كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر ـ لإنحفاظ الذاتيّات ـ وتحت مقولة الكيف، كما تقدّم، والمقولات متباينة بتمام الذوات[١]، فيلزم التناقض في الذات؛ وكذا إذا تصوّرنا مقولةً أُخرى غير الجوهر، كانت الماهيّة المتصوّرة مندرجةً تحت مقولتين؛ وكذا لو تصوّرنا كيفاً محسوساً، كان مندرجاً تحت الكيف المحسوس والكيف النفسانيّ، وهو اندراج شيءٍ واحد تحت نوعَيْن متباينَيْن من مقولة، واستحالته ضروريّة.

قالوا: «وهذا الإشكال أصعب من الأوّل، إذ لا كثير إشكال في كون شيءٍ واحد جوهراً وعرضاً، لأنّ التباين الذاتيّ الذي بين المقولات إنّما هو بين الجوهر والكيف والكمّ وغيرها؛ وأمّا مفهوم العَرَض ـ بمعنى القائم بالموضوع ـ فهو عَرَضٌ عامٌّ صادقٌ على تسع من المقولات، ومن الجائز أن يعمّ الجوهر الذهنيّ أيضاً ويصدق عليه، لأنّ المأخوذ في رسم الجوهر أنّه «ماهيّة إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع»، فمن الجائز أن يقوم في الذهن في موضوع، وهو إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع، هذا؛ وأمّا دخول الماهيّة الواحدة تحت مقولتَيْن، كالجوهر والكيف، وكالكمّ والكيف، والمقولات متباينات بتمام الذوات، فاستحالته ضروريّة لا مدفع لها»[٢].

وبالتوجّه إلى ما تقدّم من الإشكال ونحوه، ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهنيّ من أصله، بالقول بأنّ العلم إضافة من النفس إلى الخارج، فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجيّة فقط[٣]؛ وقد عرفت ما فيه[٤].

وبعضهم إلى أنّ الماهيّات الخارجيّة موجودة في الذهن بأشباحها لا بأنفسها،

---

(١) إذ لو لم تكن متباينةً بتمام الذات، كانت مشتركة في بعض الذات؛ فكان لها جنسٌ فوقَها والمفروض أنّها أجناسٌ عاليةٌ ليس فوقَها جنس، هذا خلف؛ فهي بسائط متباينة بتمام الذات. ـ منه ﷺ ـ.

(٢) انتهى ما قال الحكيم السبزواريّ في وجه أصعبيّته من الأوّل. فراجع شرح المنظومة: ٣٠.

(٣) والقائل به هو فخر الدين الرازيّ، فراجع المباحث المشرقيّة ١: ٣٢١.

(٤) راجع ما ذُكر في السطور السابقة.

وشبح الشيء يغاير الشيءَ ويباينه، فالصورة الذهنيّة كيفيّة نفسانيّة، وأمّا المقولة الخارجيّة فغير باقية فيها، فلا إشكال[١]. وقد عرفت ما فيه[٢].

وقد أُجيب عن الإشكال بوجوه:

منها: ما عن بعضهم: «أنّ العلم غير المعلوم، فعند حصول ماهيّة من الماهيّات الخارجيّة في الذهن أمران: أحدهما: الماهيّة الحاصلة نفسها على ما كانت عليه في الخارج، وهو المعلوم وهو غير قائم بالنفس، بل قائمٌ بنفسه حاصلٌ فيه حصولَ الشيء في الزمان والمكان. والآخر: صفةٌ حاصلةٌ للنفس قائمةٌ بها، يطرد بها عنها الجهلُ، وهو العلم؛ وعلى هذا فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجيّة، من جوهر أو كم أو غير ذلك، والعلم كيف نفسانيّ؛ فلا اجتماع أصلاً لا لمقولتَيْن ولا لنوعَيْن من مقولة»[٣].

وفيه: أنّه خلاف ما نجده من أنفسنا عند العلم، فإنّ الصورة الحاصلة في نفوسنا عند العلم بشيءٍ هي بعينها التي تطرد عنّا الجهلَ وتصير وصفاً لنا نتّصف به.

ومنها: ما عن بعض القائلين بأصالة الماهيّة: «أنّ الصورة الحاصلة في الذهن منسلخة عن ماهيّتها الخارجيّة، ومنقلبة إلى الكيف. بيان ذلك: أنّ موجوديّةَ الماهيّة متقدّمةٌ على نفسها، فمع قطع النظر عن الوجود لا ماهيّة أصلاً؛ والوجود الذهنيّ والخارجيّ مختلفان بالحقيقة، فإذا تبدّل الوجود بصيرورة الوجود الخارجيّ ذهنيّاً، جاز أن تنقلب الماهيّة، بأن يتبدّل الجوهر أو الكم أو غير ذلك كيفاً؛ فليس للشيء بالنظر إلى ذاته حقيقةٌ معيّنةٌ، بل الكيفيّة الذهنيّة إذا وجدت في الخارج كانت جوهراً أو غيره؛ والجوهر الخارجيّ إذا وجد في الذهن كان كيفاً نفسانيّاً؛ وأمّا مباينة الماهيّة الذهنيّة للخارجيّة، مع أنّ المدّعى حصول الأشياء

---

(١) هذا ما ذهب إليه القدماء، كما في شوارق الإلهام ١:٥١، وتعليقة الحكيم السبزواريّ على الأسفار ١:٣١٤. ونسبه إلى جماعة من الحكماء في شرح المنظومة: ٣١.

(٢) راجع ما ذكر في بدء هذا الفصل.

(٣) هذا ما أجاب به المحقّق القوشجيّ في شرح التجريد: ١٤ ـ ١٥. وتعرّض له صدر المتألّهين في الأسفار ١:٢٨٢.

بأنفسها في الذهن ـ وهو يستدعي أصلاً مشتركاً بينهما ـ فيكفي في تصويره أن يصوّر العقل أمراً مبهماً مشتركاً بينهما، يصحّح به أنّ ما في الذهن هو الذي في الخارج؛ كما يصوّر المادّةَ المشتركة بين الكائن والفاسد المادّيَّيْن»(١).

وفيه: أوّلاً: أنّه لا محصّل لما ذكره من تبدُّل الماهيّة واختلاف الوجودَيْن في الحقيقة، بناءً على ما ذهب إليه من أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود(٢).

وثانياً: أنّه في معنى القول بالشبح، بناءً على ما التزم به من المغايرة الذاتيّة بين الصورة الذهنيّة والمعلوم الخارجيّ؛ فيلحقه ما لحقه من محذور السفسطة(٣).

ومنها: ما عن بعضهم: «أنّ العلم لمّا كان متّحداً بالذّات مع المعلوم بالذّات، كان من مقولة المعلوم؛ إن جوهراً فجوهر، وإن كمّاً فكمٌّ، وهكذا. وأمّا تسميتهم العلْمَ كيفاً، فمبنيٌّ على المسامحة في التعبير؛ كما يسمّى كلُّ وصفٍ ناعتٌ للغير «كيفاً» في العرف العامّ، وإن كان جوهراً.

وبهذا يندفع إشكال اندراج المقولات الأُخر تحت الكيف.

وأمّا إشكال كون شيءٍ واحد جوهراً وعرضاً معاً، فالجواب عنه ما تقدّم: أنّ مفهوم العرض عَرَضٌ عامٌّ شاملٌ للمقولات التسع العرضيّة وللجوهر الذهنيّ؛ ولا إشكال فيه»(٤).

وفيه: أنّ مجرّد صدْقِ مفهوم مقولة من المقولات على شيءٍ لا يوجب اندراجه تحتها، كما ستجيء الإشارة إليه(٥)؛ على أنّ كلامهم صريح في كون العلم

---

(١) انتهى ما نَقَله الحكيم السبزواريّ عن السيّد السند صدرالدين. فراجع شرح المنظومة: ٣١ـ٣٢.

(٢) هكذا أجاب عنه الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ٣٢.

(٣) هذا الإشكال أورده السيّد السند على نفسه ثمّ أجاب عنه. كما في شرح المنظومة: ٣٢.

(٤) انتهى كلام المحقق الدوانيّ تفصيلاً. والتفصيل من الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ٣٣. وإن أردت نصّ كلام المحقّق الدوانيّ فراجع حاشيته على شرح التجريد للقوشجيّ: ١٤.

(٥) بعد أسطر.

الحصوليّ كيفاً نفسانيّاً داخلاً تحت مقولة الكيف حقيقةً، من غير مسامحة.

ومنها: ما ذكره صدر المتألّهين رحمه الله في كُتُبِه[١]، وهو الفرق في إيجاب الإندراج بين الحمل الأوّليّ وبين الحمل الشائع[٢]، فالثاني يوجبه دون الأوّل. بيان ذلك: أنّ مجرَّدَ أخذِ مفهوم جنسيّ أو نوعيّ في حدّ شيءٍ وصدقِهِ عليه لا يوجب اندراجَ ذلك الشيء تحت ذلك الجنس أو النوع، بل يتوقّف الإندارج تحته على ترتُّب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجيّة على ذلك الشيء.

فمجرّد أخذِ الجوهر والجسم ـ مثلاً ـ في حدّ الإنسان ـ حيث يقال: «الإنسان جوهرٌ جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة ناطقٌ» ـ لا يوجب اندراجَه تحت مقولة الجوهر أو جنس الجسم، حتّى يكون موجوداً لافي موضوع باعتبار كونه جوهراً، ويكون بحيث يصحّ أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة باعتبار كونه جسماً، وهكذا.

وكذا مجرّد أخذ الكمّ والاتّصال في حدّ السطح ـ حيث يقال: «السطح كمٌّ متّصلٌ قارٌّ منقسمٌ في جهتين» ـ لا يوجب اندراجَه تحت الكمّ والمتّصل مثلاً، حتّى يكون قابلاً للانقسام بذاته من جهة أنّه كمّ، ومشتملاً على الفصل المشترك من جهة أنّه متّصل، وهكذا.

ولو كان مجرّدُ صدْقِ مفهومٍ على شيءٍ موجباً للاندراج لكان كلُّ مفهومٍ كلّيٍّ فرداً لنفسه، لصدقِهِ بالحمل الأوّلي على نفسه. فالاندراج يتوقّف على ترتُّب الآثار، ومعلومٌ أنّ ترتُّبَ الآثار إنّما يكون في الوجود الخارجيّ دون الذهنيّ.

فتبيّـن: أنّ الصورة الذهنيّة غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات، لعدم ترتُّب آثارها عليها؛ لكن الصورة الذهنيّة إنّما لا تترتَّب عليها آثار المعلوم الخارجيّ من حيث هي وجود مقيس إلى ما بحذائها من الوجود الخارجيّ؛ وأمّا

---

(١) راجع الأسفار ١: ٢٩٢ ـ ٢٩٨.

(٢) الحمل الأوّلي ما هو مفاده الاتّحاد بين الموضوع والمحمول بحسب المفهوم والوجود، بمعنى أنّ الموضوع هو بعينه نفس ماهيّة المحمول ومفهومه بعد أن يلاحظ بينهما مغايرةً مّا. والحمل الشائع ما هو مفاده مجرّد الاتّحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الوجود. الأوّل كقولنا: «الإنسان حيوان ناطق»، والثاني كقولنا: «الإنسان ضاحك».

من حيث إنّها حاصلة للنفس حالاً أو ملكة تطرد عنها الجهل، فهي وجودٌ خارجيٌّ موجودٌ للنفس ناعتٌ لها، يصدق عليه حدّ الكيف بالحمل الشائع، وهو أنّه: «عرض لا يقبل قسمةً ولا نسبةً لذاته»، فهو مندرج بالذات تحت مقولة الكيف وإن لم يكن ـ من جهة كونه وجوداً ذهنيّاً مقيساً إلى الخارج ـ داخلاً تحت شيءٍ من المقولات، لعدم ترتُّب الآثار؛ اللهمّ إلّا تحت مقولة الكيف بالعَرَض[1].

وبهذا البيان يتّضح: اندفاع ما أورده بعض المحقّقين على كون العلم كيفاً بالذات وكون الصورة الذهنيّة كيفاً بالعرض من: «أنّ وجود تلك الصور في نفسها ووجودها للنفس واحد، وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضميمةً تزيد على وجودها تكون هي كيفاً في النفس، لأنّ وجودها الخارجيّ لم يبق بكلّيّته، وماهيّاتها في أنفسها كلّ من مقولة خاصّة، وباعتبار وجودها الذهنيّ لا جوهر ولا عرض؛ وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهيّة وذلك الوجود، إذ ظهور الشيء ليس أمراً ينضمّ إليه وإلّا لكان ظهور نفسه، وليس هناك أمر آخر، والكيف من المحمولات بالضميمة؛ والظهور والوجود للنفس لو كان نسبة مقوليّة، كانت ماهيّة العلم إضافةً لا كيفاً؛ وإذا كان إضافة إشراقيّة [من النفس] كان[2] وجوداً؛ فالعلم نور وظهور، وهما وجود، والوجود ليس ماهيّة»[3].

وجه الاندفاع: أنّ الصورة العلميّة هي الموجودة للنفس الظاهرة لها، لكن لا من حيث كونها موجوداً ذهنيّاً مقيساً إلى خارج لا تترتّب عليها آثاره، بل من حيث كونها حالاً أو ملكة للنفس تطرد عنها عدماً، وهي كمالٌ للنفس زائدٌ عليها ناعتٌ لها؛ وهذا أثر خارجيّ مترتّب عليها؛ وإذا كانت النفس موضوعةً لها مستغنيةً

---

(١) والحاصل أنّا نمنع كون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً في الأعيان، ولا نمنع كونه عرضاً باعتبار وجوده الذهنيّ وجوهراً باعتبار وجوده الخارجيّ.

(٢) أي العلم.

(٣) انتهى ما أورده الحكيم السبزواريّ على كون العلم كيفاً بالذات وكون الصورة الذهنيّة كيفاً بالعرض. راجع شرح المنظومة: ٣٦ ـ ٣٧.

عنها في نفسها، فهي عَرَضٌ لها، ويصدق عليها حدُّ الكيف[١].

ودعوى: «أنّ ليس هناك أمر زائد على النفس منضمٌّ إليها»[٢] ممنوعةٌ. فظهر أنّ الصورة العلميّة من حيث كونها حالاً أو ملكة للنفس كيفٌ حقيقةً وبالذات، ومن حيث كونها موجوداً ذهنيّاً كيفٌ بالعَرَض؛ وهو المطلوب.

الإشكال الثالث: أنّ لازِمَ القول بالوجود الذهنيّ وحصول الأشياء بأنفسها في الأذهان كون النفس حارّة باردة، عريضة طويلة، متحيّزة متحرّكة، مربّعة مثلّثة، مؤمنة كافرة، وهكذا، عند تصوّر الحرارة والبرودة، إلى غير ذلك، وهو باطل بالضرورة؛ بيان الملازمة: أنّنا لا نعني بالحارّ والبارد والعريض والطويل ونحو ذلك، إلّا ما حصلَتْ له هذه المعاني وقامت به.

والجواب عنه: أنّ المعاني الخارجيّة، كالحرارة والبرودة ونحوهما، إنّما تحصل في الأذهان بماهيّاتها لا بوجوداتها العينيّة، وتصدق عليها بالحمل الأوّلي دون الشائع؛ والذي يوجب الاتّصاف حصولُ هذه المعاني بوجوداتها الخارجيّة وقيامها بموضوعاتها، دون حصول ماهيّاتها لها وقيام ماهي هي بالحمل الأوّليّ.

الإشكال الرابع: أنّا نتصوّر المحالات الذاتيّة؛ كشريك الباريْ، واجتماع النقيضَيْن وارتفاعهما، وسلب الشيء عن نفسه؛ فلو كانت الأشياء حاصلةً بأنفسها في الأذهان، استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتيّة.

والجواب عنه: أنّ الحاصل من المحالات الذاتيّة في الأذهان مفاهيمها بالحمل الأوّليّ، دون الحمل الشائع. فشريك الباريْ في الذهن شريك الباريْ بالحمل الأوّليّ، وأمّا بالحمل الشائع فهو كيفيّة نفسانيّة ممكنة مخلوقة للباريْ، وهكذا في سائر المحالات.

الإشكال الخامس: أنّا نتصوّر الأرض بما رحبت بسهولها وجبالها وبراريها

---

(١) أي يكون وجود الصورة العلميّة في النفس بحيث تستغني النفس عنه، فتكون موضوعةً لها، لأنّ معنى المستغنى عن الحال هو الموضوع، فتكون الصورة العلميّة موجودة في الموضوع، وما وُجد في الموضوع عرض، فالصورة العلميّة عرضٌ ويصدق عليها حدّ الكيف.

(٢) هذا ما ادّعاه الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ٣٦.

وبحارها، ومافوقها ـ من السماء ـ بأرجائها البعيدة، والنجوم والكواكب بأبعادها الشاسعة؛ وحصول هذه المقادير العظيمة في الذهن ـ بمعنى انطباعها في جزء عصبيّ أو قوّة دماغيّة، كما قالوا به ـ من انطباع الكبير في الصغير، وهو محال[١].

ودفعُ الإشكال بأنّ المنطبَع فيه منقسمٌ إلى غير النهاية[٢] لا يُجدي شيئاً، فإنّ الكفّ لا تَسَع الجبل وإن كانت منقسمة إلى غير النهاية[٣].

والجواب عنه: أنّ الحقّ ـ كما سيأتي[٤] ـ أنّ الصور الإدراكيّة الجزئيّة غير مادّية، بل مجرّدة تجرّداً مثاليّاً، فيها آثار المادّة من مقدار وشكل وغيرهما دون نفس المادّة، فهي حاصلةٌ للنفس في مرتبة تجرّدها المثاليّ من غير أن تنطبع في جزء بدنيٍّ أو قوّةٍ متعلّقةٍ بجزء بدنيٍّ؛ وأمّا الأفعال والانفعالات الحاصلة في مرحلة المادّة عند الاحساس بشيءٍ أو عند تخيُّلِه فإنّما هي معدّات تتهيّأ بها النفسُ لحصول الصور العلميّة الجزئيّة المثاليّة عندها.

الإشكال السادس: أنّ علماء الطبيعة بيّنوا: أنّ الإحساس والتخيّل بحصول صور الأجسام المادّيّة بما لها من النِسَبِ والخصوصيّات الخارجيّة في الأعضاء

---

(١) إنّ هذا الإشكال مستفادٌ ممّا أورده أصحاب الشعاع ـ وهم الرياضيّون ـ على أصحاب الانطباع ـ يعني المعلّم الأوّل ومن تبعه ـ في كيفيّة الإبصار، فإنّهم أوردوا عليهم بأنّ الجبل إذا رأيناه مع عظمه، والرؤية إنّما هي بالصورة المنطبعة في الجليديّة، فإن كان هذا المقدار العظيم للصورة المنطبعة فكيف حصل المقدار الكبير في حدقةٍ صغيرة، فإذن الصور الخياليّة لا تكون موجودةً في الأذهان، لامتناع انطباع الكبير في الصغير. راجع شرح حكمة الإشراق: ٢٦٩.

(٢) هذا ما قاله بعض من أصحاب الانطباع دفعاً لما أورده أصحاب الشعاع عليهم. قال الشيخ الإشراقيّ ـ بعد ذكر ما أورده أصحاب الشعاع على أصحاب الانطباع ـ ما حاصله: «أجاب بعضٌ من أصحاب الانطباع عن هذا الايراد بأنّ الرطوبة الجليديّة تقبل القسمة إلى غير النهاية، والجبل أيضاً صورته قابلةٌ للقسمة إلى غير النهاية، وإذا اشتركا في لانهاية القسمة فيجوز أن يحصل المقدار الكبير فيها» إنتهى. راجع شرح حكمة الإشراق: ٢٦٩.

(٣) كذا قال صدر المتألّهين في الأسفار ١: ٢٩٩. وصرّح أيضاً الشيخ الإشراقيّ ببطلان ذلك الجواب في شرح حكمة الإشراق: ٢٦٩.

(٤) في الفصل الأوّل والفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة.

الحاسّة وانتقالها إلى الدماغ، مع مالها من التصرّف فيها بحسب طبائعها الخاصّة، والإنسان ينتقل إلى خصوصيّة مقاديرها وأبعادها وأشكالها بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده على ما فصّلوه في محلّه، ومع ذلك لا مجال للقول بحضور الماهيّات الخارجيّة بأنفسها في الأذهان.

والجواب عنه: أنّ ما ذكروه ـ من الفعل والإنفعال المادّيّ عند حصول العلم بالجزئيّات ـ في محلّه، لكن هذه الصّور المنطبعة المغايرة للمعلومات الخارجيّة ليست هي المعلومة بالذات، بل هي معدّات تهيّئ النفس لحضور الماهيّات الخارجيّة عندها بوجود مثاليّ غير مادّيّ، وإلّا لزمت السفسطة لمكان المغايرة بين الصور الحاصلة في أعضاء الحس والتخيّل وبين ذوات الصور.

بل هذا من أقوى الحجج على حصول الماهيّات بأنفسها عند الإنسان بوجود غير مادّيّ، فإنّ الوجود المادّيّ لها كيفما فُرِض لم يخلُ عن مغايرة مابين الصور الحاصلة وبين الأُمور الخارجيّة ذوات الصور؛ ولازِمُ ذلك السفسطة ضرورةً.

الإشكال السابع: أنّ لازِمَ القول بالوجود الذهنيّ كون الشيء الواحد كلّيّاً وجزئيّاً معاً، وبطلانه ظاهرٌ؛ بيان الملازمة: أنّ ماهيّة الإنسان المعقولة ـ مثلاً ـ من حيث تجويز العقل صدْقَها على كثيرين كليّةٌ، ومن حيث حصولها لنفس عاقلةٍ شخصيّةٍ[1] وقيامها بها جزئيّةٌ متشخّصةٌ بتشخُّصِها متميّزةٌ من ماهيّة الإنسان المعقولة لغير تلك النفس من النفوس، فهي كليّةٌ وجزئيّةٌ معاً.

والجواب عنه: أنّ الجهةَ مختلفةٌ، فهي من حيث إنّها وجودٌ ذهنيٌّ مقيسٌ إلى الخارج كلّيّةٌ تقبل الصدْقَ على كثيرين، ومن حيث إنّها كيفيّةٌ نفسانيّةٌ من غير مقايسة إلى الخارج جزئيّةٌ.

***

(١) وفي المطبوع سابقاً: «عاقلها الشخصيّة». والأصحّ ما أثبتناه في المتن.

المرحلة الثالثة

في انقسام الوجود

إلى مافي نفسه وما في غيره، وانقسام مافي نفسه إلى مالنفسه وما لغيره

وفيها ثلاثة فصول

الفصل الأوّل

[الوجود في نفسه والوجود في غيره]

من الوجود ما هو في غيره، ومنه خلافه؛ وذلك أنّا إذا اعتبرنا القضايا الصادقة كقولنا: «الإنسان ضاحك» وجدنا فيها وراء الموضوع والمحمول أمراً آخر، به يرتبط ويتّصل بعضهما إلى بعض، ليس يوجد إذا اعتبر الموضوع وحده ولا المحمول وحده، ولا إذا اعتبر كلّ منهما مع غير الآخر، فله وجودٌ؛ ثمّ إنّ وجوده ليس ثالثاً لهما واقعاً بينهما مستقلّاً عنهما، وإلّا احتاج إلى رابطَيْن آخَرَيْن يربطانه بالطرفَيْن، فكان المفروض ثلاثةً خمسةً، ثمّ الخمسة تسعةً[1] وهلمّ جَراً؛ وهو باطل[2]؛ فوجوده قائمٌ بالطرفَيْن موجودٌ فيهما غيرُ خارج منهما ولا مستقلّ بوجهٍ عنهما، لا معنى له مستقلّاً بالمفهوميّة، ونسمّيه: «الوجود الرابط»[3] وما كان

---

(١) لأنّ الخمسة احتاج إلى أربعة روابط أُخَر.

(٢) والوجه في بطلانه أنّه يلزم تسلسل أجزاء القضيّة إلى غير نهاية، وهو باطل ضرورةً.

(٣) قال الحكيم السبزواريّ: «ويقال له في المشهور الوجود الرابطيّ. والأولى على ما في المتن أن يسمّى بالوجود الرابط على ما اصطلح السيّد المحقّق الداماد في الأُفق المبين وصدر المتألّهين في الأسفار، ليفرق بينه وبين وجود الأعراض حيث اطلقوا عليه الوجود الرابطيّ». راجع شرح المنظومة: ٦١ ـ ٦٢.

بخلافه، كوجود الموضوع والمحمول، وهو الذي له معنى مستقلّ بالمفهوميّة نسمّيه: «الوجود المحموليّ»[١] و«الوجود المستقلّ»[٢] فإذن الوجود منقسمٌ إلى «مستقلّ» و «رابط»، وهو المطلوب.

ويظهر ممّا تقدّم: أوّلاً: أنّ الوجودات الرابطة لا ماهيّة لها؛ لأنّ الماهيّة ما يقال في جواب ما هو، فلها[٣] لا محالة وجودٌ محموليٌّ ذومعنى مستقلٍّ بالمفهوميّة، والرابط ليس كذلك[٤].

وثانياً: أنّ تحقُّقَ الوجود الرابط بين أمرَيْن يستلزم إتّحاداً مّا بينهما، لكونه واحداً غيرَ خارج من وجودهما.

وثالثاً: أنّ الرابط إنّما يتحقّق في مطابق الهليّات المركّبة التي تتضمّن ثبوت شيء لشيءٍ؛ وأمّا الهليّات البسيطة التي لا تتضمّن إلّا ثبوت الشيء، وهو ثبوت موضوعها، فلا رابط في مطابقها، إذ لا معنى لارتباط الشيء بنفسه ونسبته إليها.

الفصل الثاني

[كيفيّة اختلاف الرابط والمستقلّ]

اختلفوا في أنّ الإختلاف بين الوجود الرابط والمستقلّ هل هو اختلافٌ نوعيٌ ـبمعنى أنّ الوجود الرابط ذو معنى تعلّقيٍّ لا يمكن تعقُّله على الاستقلال، ويستحيل أن يسلخ عنه ذلك الشأن فيعود معنى إسميّاً بتوجيه الإلتفات إليه بعدما كان معنىً حرفيّاً ـ أو لا اختلاف نوعيّاً بينهما؟

والحقّ هو الثاني[٥] لما سيأتي في مرحلة العلّة والمعلول[٦] أنّ وجودات المعاليل رابطةٌ بالنسبةٌ إلى عللِها، ومن المعلوم أنّ منها ما وجودُهُ جوهريٌّ ومنها

---

(١) لأنّه يقع محمولاً في الهليّات البسيطة كقولنا: «الإنسان موجود».

(٢) ويسمّى أيضاً: «الوجود النفسيّ» لأنّه وجودٌ في نفسه.

(٣) أي للماهيّة. (٤) أي لا مفهوم له مستقلّاً بالمفهوميّة.

(٥) كما في الأسفار ١:٨٢، وشرح المنظومة: ٦٢.

(٦) راجع الفصل الثالث من المرحلة السابعة.

ما وجودُهُ عرضيٌ، وهي جميعاً وجودات محموليّةٌ مستقلّةٌ تختلف حالها بالقياس إلى عللها وأَخْذِها في نفسها، فهي بالنظر إلى عللها وجودات رابطةٌ، وبالنظر إلى أنفسها وجودات مستقلّةٌ؛ فإذن المطلوب ثابت.

ويظهر ممّا تقدّم[١]، أنّ المفهوم تابعٌ ـ في استقلاله بالمفهوميّة وعدمه ـ لوجوده الذي ينتزع منه، وليس له من نفسه إلّا الإبهام.

الفصل الثالث

من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومنه ما هو لنفسه

والمراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون الوجود الذي له في نفسه ـ وهو الذي يطرد عن ماهيّتِهِ العدمَ ـ هو بعينه يطرد عدماً عن شيءٍ آخر، لا عدمَ ذاتِهِ وماهيّتِهِ[٢]، وإلّا كان لوجودٍ واحدٍ ماهيّتان، وهو كثرة الواحد؛ بل عدماً زائداً على ذاته وماهيّته، له[٣] نوعُ مقارنةٍ له[٤]، كالعلم الذي يطرد بوجوده العدمَ عن ماهيّته الكيفيّة، ويطرد به بعينه عن موضوعه الجهلَ الذي هو نوع من العدم يقارنه، وكالقدرة فإنّها كما تطرد عن ماهيّة نفسها العدمَ، تطرد بعينها عن موضوعها العجزَ.

والدليل على تحقُّقِ هذا القسم[٥] وجودات الأعراض، فإنّ كلّاً منها كما يطرد عن ماهيّة نفسه العدمَ، يطرد بعينه عن موضوعه نوعاً من العدم؛ وكذلك الصور النوعيّة الجوهريّة، فإنّ لها نوعُ حصولٍ لموادّها تكملها وتطرد عنها نقصاً جوهريّاً؛ وهذا النوع من الطرد هو المراد بكون الوجود «لغيره» وكونه ناعتاً.

ويقابله ما كان طارداً لعدم نفسه فحسب[٦]، كالأنواع التامّة الجوهريّة، كالإنسان والفرس؛ ويسمّى هذا النوع من الوجود: «وجوداً لنفسه»؛ فإذن المطلوب ثابت، وذلك ما أردناه.

---

(١) في الفصل السابق.

(٢) أي لا عدم ذاتِ ذلك الشيء الآخر وماهيّته.

(٣) أي لذلك العدم.

(٤) أي للشيء.

(٥) أي الوجود لغيره.

(٦) أي ويقابله ما كان وجوده طارداً للعدم عن ماهيّة نفسه فحسب.

وربما يقسم الوجود لذاته إلى الوجود بذاته والوجود بغيره، وهو بـالحقيقة راجعٌ إلى العلّيّة والمعلوليّة، وسيأتي البحث عنهما[1].

***

(١) في المرحلة السابعة.

المرحلة الرابعة

في الموادّ الثلاث:
الوجوب والإمكان والامتناع

والبحث عنها في الحقيقة بحثٌ عن انقسام الوجود إلى الواجب والممكن، والبحث عن الممتنع تبعيٌّ[1]

وفيها تسعة فصول

(١) لأنّ الامتناع أمرٌ عدميٌّ غير لائقٍ بالبحث عنه في علم الفلسفة الذي يبحث فيه عن أحوال الموجود.

الفصل الأوّل
في تعريف الموادّ الثلاث وانحصارها فيها

كلُّ مفهوم إذا قيس إلى الوجود، فإمّا أن يجب له فهو الواجب، أو يمتنع وهو الممتنع، أو لا يجب له ولا يمتنع وهو الممكن؛ فإنّه إمّا أن يكون الوجود له ضروريّاً وهو الأوّل، أو يكون العدم له ضروريّاً وهو الثاني، وإمّا أن لا يكون شيءٌ منهما له ضروريّاً وهو الثالث[١].

وأمّا احتمال كون الوجود والعدم كلَيهما ضروريَّيْن، فمرتفعٌ بأدنى التفاتٍ[٢].

وهي بيّنة المعاني، لكونها من المعاني العامّة التي لا يخلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم؛ ولذا كانت لا تُعرَّف إلّا بتعريفات دوريّة[٣]؛ كتعريف الواجب بـ«ما

---

(١) وقد يقال: «الواجب ما يجب وجوده، والممتنع ما يجب عدمه، والممكن ما ليس يجب وجوده ولا عدمه». ففي تعريف الجميع أُخذ الوجوب. وقال الفخر الرازيّ: «ولمّا كان الوجوب أقرب إليه [أي إلى العقل] لا جرم كان أعرف عند العقل، فلهذا يكون تعريف الإمكان والإمتناع بالوجوب أولى من العكس»، المباحث المشرقيّة ١: ١١٣.

وفيه: أوّلاً: لا وجه لكون الوجوب أقرب إلى العقل. وثانياً: لو سلّم فكان تعريف الإمكان والإمتناع بالوجوب أولى من العكس، وأمّا تعريف الواجب بالوجوب تعريفٌ للشيء بنفسه، وبطلانه واضح.

(٢) وهو للزوم اجتماع النقيضين.

(٣) ونبّه عليه أكثر المحقّقين، فراجع الفصل الخامس من المقالة الأُولى من إلهيّات الشفاء،

يلزم من فرض عدمه محال»[١]، ثمّ تعريف المحال وهو الممتنع بـ«ما يجب أن لا يكون» أو «ما ليس بممكن ولا واجب»، وتعريف الممكن بـ«ما لا يمتنع وجوده وعدمه»[٢].

الفصل الثاني

[انقسام كلّ من الموادّ إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس]

كلٌّ واحدةٍ من الموادّ ثلاثة أقسام: ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير؛ إلّا الإمكان، فلا إمكان بالغير.

والمراد بما بالذات أن يكون وضْعُ الذات كافياً في تحقُّقه وإن قطع النظر عن كلّ ما سواه؛ وبما بالغير ما يتعلّق بالغير[٣]؛ وبما بالقياس إلى الغير أنّه إذا قيس إلى الغير كان من الواجب أن يتّصف به.

فالوجوب بالذات، كما في الواجب الوجود (تعالى)، فإنّ ذاته بذاته تكفي في ضرورة الوجود له من غير حاجة إلى شيءٍ غيرها.

والوجوب بالغير، كما في الممكن الوجود الواجب وجودُهُ بعلَّتِهِ.

والوجوب بالقياس إلى الغير، كما في وجود أحد المتضائفَيْن إذا قيس إلى وجود الآخر، فإنّ وجود العُلُوّ إذا قيس إليه وجود السِفْل يأبى إلّا أن يكون للسُفْل وجودٌ، فلوجود السُفل وجوبٌ بالقياس إلى وجود العلوّ وراء

← والمباحث المشرقيّة ١:١١٣، والتحصيل: ٢١٩، والأسفار ١:٨٣، وشرح المواقف: ١٢٨، وشرح المقاصد ١:١١٤، وشوارق الإلهام: ١١٤، وشرح المنظومة: ٦٣، وكشف المراد: ٤٢.

(١) هكذا عرّفه الشيخ الرئيس في النجاة: ٢٢٤.

(٢) فيعرّف كلّ من الثلاث بسلب الآخرين. وأُخذ كلّ واحد منها في تعريف الآخر. وهذا معنى كون التعريفات دوريّةً.

(٣) أي ما لا يكفي في تحقّقه واتّصافه بالوجود وضع الذات، بل يتوقّف على اعطاء الغير واقتضائه.

وجوبه بعلّته.

والامتناع بالذات، كما في المحالات الذاتيّة، كشريك البارئ واجتماع النقيضَيْن.

والامتناع بالغير، كما في وجود المعلول الممتنع لعدم علّته، وعدمه الممتنع لوجود علّته.

والامتناع بالقياس إلى الغير، كما في وجود أحد المتضائفَيْن إذا قيس إلى عدم الآخر، وفي عدمه إذا قيس إلى وجود الآخر.

والإمكان بالذات، كما في الماهيّات الإمكانيّة، فإنّها في ذاتها لا تقتضي ضرورة الوجود ولا ضرورةَ العدم.

والإمكان بالقياس إلى الغير، كما في الواجبَيْن بالذات المفروضَيْن، فـفَرْضُ وجود أحدهما لا يأبىٰ وجودَ الآخر ولا عدمَهُ، إذ ليست بينهما علّيّةٌ ومعلوليّةٌ ولا هما معلولا علّةٍ ثالثة.

وأمّا الإمكان بالغير فمستحيل[١]، لأنّا إذا فرضنا ممكناً بالغير فهو في ذاته إمّا واجب بالذات أو ممتنع بالذات أو ممكن بالذات، إذ الموادّ منحصرةٌ في الثلاث[٢]؛ والأوّلان يوجبان الإنقلاب[٣]، والثالث يوجب كون اعتبار الإمكان بالغير لغواً[٤].

---

(١) ولا يخفى أنّ الإمكان بالغير غير الإمكان الغيريّ، فإنّ المراد من الإمكان في الإمكان بالغير هو الإمكان العرضيّ، وفي الإمكان الغيريّ هو الإمكان الذاتيّ. بيان ذلك: أنّ الإمكان قسمان: (أحدهما) الإمكان بالعرض بمعنى أن يكون الشيء غير ممكن ثمّ يصير ممكناً بسبب الغير، وهذا هو الإمكان بالغير الذي ثبتت استحالته. (ثانيهما) الإمكان بالذات، وهو أن يكون الشيء ممكناً في حدّ ذاته، وهذا هو الإمكان الغيريّ الذي اتّصف به الممكنات.

(٢) لما ذكر في أوّل الفصل.

(٣) بلزوم الإمكان له من خارج.

(٤) لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون بحيث لو فرضنا ارتفاع العلّة الخارجة بقي الشيء على

الفصل الثالث

[واجب الوجود[1] ماهيّته إنّيّته]

واجب الوجود ماهيّته إنّيّته ـ بمعنى أن لا ماهيّة له وراء وجوده الخاصّ به[2] ـ. وذلك أنّه لو كانت له ماهيّةٌ وذاتٌ وراء وجوده الخاصّ به لكان وجودُهُ زائداً على ذاته عرضيّاً له، وكلُّ عرضيٍّ معلَّلٌ بالضرورة، فوجوده معلَّلٌ؛ وعلّته إمّا ماهيّته أو غيرها، فإن كانت علّته ماهيّته ـ والعلّة متقدّمةٌ على معلولها بالوجود بالضرورة ـ كانت الماهيّة متقدّمةً عليه بالوجود؛ وتقدُّمُها عليه إمّا بهذا الوجود، ولازمُهُ تقدُّمُ الشيء على نفسه، وهو محال؛ وإمّا بوجود آخر، وننقل الكلام إليه ويتسلسل؛ وإن كانت علّته غير ماهيّته، فيكون معلولاً لغيره، وذلك ينافي وجوبَ الوجود بالذات[3].

← ما كان عليه من الإمكان، فلا تأثير للغير فيه لاستواء وجوده وعدمه وقد فُرِضَ مؤثّراً، هذا خلفٌ؛ وإن لم يبق على إمكانه لم يكن ممكناً بالذات وقد فُرِضَ كذلك، وهذا خلفٌ.

(١) أي واجب الوجود بالذات. وأمّا واجب الوجود بالغير وهو الممكنات فلا شكّ في أنّ ماهيّته غير إنّيّته.

(٢) اعلم أنّ في قولهم: «واجب الوجود بالذات ماهيّته إنّيّته» وجهين: أحدهما: أن يكون المراد أنّ واجب الوجود ليس له حقيقة ووجود خاصّ قائم به، بل حقيقته هو الوجود الخاصّ به.
وثانيهما: أن ليس له ماهيّة وحقيقة وراء وجوده الخاصّ به، بل ماهيته عبارة عن وجود خاصّ قائم بذاته.
وهذا الوجه الثاني هو مراد الحكماء، كما أشار إليه المصنّف ﵀.

(٣) والمسألة بيّنة لا تحتاج إلى دليل، ومع ذلك قد أقاموا عليه حججاً. وأمْتَنها ما ذكر. فراجع الفصل الرابع من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء، والتحصيل: ٥٧١، والتلويحات: ٣٤ ـ ٣٥، والمقاومات: ١٧٥، والمطارحات: ٣٩٨ ـ ٣٩٩، وشرح الإشارات ٣: ٣٥، ٣٩، ٥٨، وشوارق الإلهام ١: ٩٩ ـ ١٠٨، ومصباح الأنس: ٦٧ ـ ٦٩، والرسالة العرشيّة للشيخ الرئيس: ٤، والأسفار ١: ٩٦ ـ ١١٣، ٦: ٤٨ ـ ٥٧، وشرح الهداية الأثيريّة لصدر المتألّهين: ٢٨٣ ـ ٢٨٨، وللميبديّ: ١٦٧، وشرح المنظومة: ٢١ ـ ٢٢.

وقد تبيّن بذلك: أنّ الوجوب بذاته وصفٌ منْتَزَعٌ من حاقِّ وجود الواجب[١] كاشفٌ عن كون وجوده بَحْتاً في غاية الشدّة غيرُ مشتمل على جهة عدميّة، إذ لو اشتمل على شيءٍ من الأعدام حرم الكمال الوجوديّ الذي في مقابله، فكانت ذاته مقيّدةً بعدمه، فلم يكن واجباً بالذات صرفاً له كلُّ كمالٍ.

الفصل الرابع

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات[٢]

إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شيءٍ من الكمالات التي تمكّن له بالإمكانِ العام، كان ذا جهةٍ إمكانيّةٍ بالنسبة إليه، فكان خالياً في ذاته عنه متساويةً نسبتُهُ إلى وجوده وعدمه، ومعناه تقيُّدُ ذاته بجهةٍ عدميّةٍ، وقد عرفت في الفصل السابق استحالته[٣].

الفصل الخامس

في أنّ الشيء مالم يجب لم يوجد[٤] وبطلان القول بالأولويّة[٥]

لا ريب أنّ الممكن ـ الذي يتساوي نسبتُهُ إلى الوجود والعدم عقلاً ـ يتوقّف

---

(١) بمعنى أنّ منشأ انتزاعه عين وجود الواجب، فالمنشأ منشأٌ بعينه ونفسه، بخلاف الماهيّات الممكنة، فإنّ منشأ انتزاعها غيرها.

(٢) قال فخر الدين الرازيّ في شرح عيون الحكمة ٣:١١٥: «معناه أنّه ممتنع التغيّر في صفةٍ من صفاته».

وقال الميبديّ في شرح الهداية الأثيريّة: ٧٢: «أي ليست له حالةٌ منتظرةٌ غير حاصلة».

وقال صدر المتألّهين: «المقصود من هذا أنّ الواجب الوجود ليس فيه جهةٌ إمكانيّة، فإنّ كلّ ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجبٌ له». ثمّ عدّ ما ذكره الميبديّ من فروع الخاصّة المذكورة. راجع الأسفار ١:١٢٢.

(٣) حيث قال: «إذ لو اشتمل على شيءٍ من الأعدام...».

(٤) لا يخفى أنّه لا وجه لتخصيص الوجود بالذكر، لأنّه كما ليس ترجيح جانب الوجود بالعلّة إلّا بإيجاب الوجود، كذلك ليس ترجيح جانب العدم بالعلّة إلّا إذا كانت العلّة بحيث تفيد امتناع معلولها. فالأصحّ أن يقال: «في أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد وما لم يمتنع لم يعدم».

(٥) قال صدر المتألّهين في عنوان الفصل: «في إبطال كون الشيء أولى له الوجود أو العدم،

وجودُهُ على شيءٍ يسمّى علّةً، وعدمُهُ على عدمها.

وهل يتوقّف وجود الممكن على أن توجب العلّةُ وجودهَ ـ وهو الوجوب بالغير ـ أو أنّه يوجَد بالخروج عن حدّ الاستواء وإن لم يصل إلى حدّ الوجوب؟ وكذا القول في جانب العدم، وهو المسمّى بـ«الأولويّة»؛ وقد قسّموها إلى الأولويّة الذاتيّة وهي التي تقتضيها ذاتُ الممكن وماهيّتُهُ، وغير الذاتيّة وهي خلافها؛ وقسّموا كلّاً منهما إلى كافيةٍ في تحقُّقِ الممكن وغير كافية[1].

والأولويّة بأقسامها باطلة:

أمّا الأولويّة الذاتيّة، فلأنّ الماهيّة قبل الوجود باطلةُ الذات لا شيئيّةَ لها حتّى

← أولويّةً غير بالغة حدّ الوجوب». والأصحّ ما قال المصنّف ﷺ: «بطلان القول بالأولويّة» أو يقال: «في إبطال كون الشيء أولى له الوجود أو العدم، أولويّة غير بالغة حدّ الوجوب أو الإمتناع». والوجه في ذلك ما ذكرنا من عدم الوجهِ لتخصيص الوجود بالذكر.

وإنّما يرد على المصنّف ﷺ أنّ مسألة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» فرعُ مسألة «بطلان القول بالأولويّة» فينبغي تقديمها عليها كما صنعه أكثر المحقّقين.

(١) قال الحكيم السبزواريّ:

لا يوجد الشيء بأولويّة غيريّةً تكون أو ذاتيّة
كافيةً أو لا على الصواب لابدّ في الترجيح من إيجاب

راجع شرح المنظومة: ٧٥. وراجع أيضاً تعليقاته على الأسفار ١: ٢٠٠ الرقم (١). وأقول: أمّا الأولويّة الذاتيّة فلا قائل بها، لأنّها توجب انسداد باب إثبات الصانع كما قال به الحكيم السبزواريّ في تعليقته على شرح المنظومة: ٧٥. وقال صدر المتألّهين في الأسفار ١: ٢٠٠ ـ ٢٠١: «فأمّا تجويز كون نفس الشيء مكوِّن نفسه ومقرِّر ذاته مع بطلانه الذاتيّ فلا يتصوّر من البشر تجشّمٌ في ذلك ما لم يكن مريض النفس». والوجه في ذلك أنّه يلزم أن لا تكون الأولويّة أولويّةً، بل تكون وجوباً ويلزم الإنقلاب. وأمّا القائل بالأولويّة الذاتيّة غير الكافية هو بعض المتكلّمين، كما نسبه إليهم الحكيم السبزواريّ في تعليقته على شرح المنظومة: ٧٥. وأمّا القائل بالأولويّة الغيريّة هو أكثر المتكلّمين على ما في الأسفار ١: ٢٢٢؛ ومنهم المحقّق الشريف حيث قال: «قد يمنع الاحتياج إلى مرجّح، لِمَ لا يكفي في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلّة الخارجيّة؟ وليس هذا بممتنع بديهةً، إنّما الممتنع بديهةً وقوع أحد المتساويين أو المرجوح» انتهى كلامه على ما نُقِل عنه في شوارق الإلهام: ٩٣، وتعليقة الهيدجيّ على المنظومة وشرحها: ٢٢١، وتعليقة السبزواريّ على الأسفار ١: ٢٢٢.

تقتضي أولويّةَ الوجود، كافيةً أو غير كافية؛ وبعبارة أُخرى: الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أيّ شيءٍ آخر[١].

وأمّا الأولويّة الغيريّة، وهي التي تأتي من ناحية العلّة، فلأنّها لمّا لم تصل إلى حدّ الوجوب لا يخرج بها الممكنُ من حدّ الاستواء، ولا يتعيّن بها له الوجود أو العدم[٢]، ولا ينقطع بها السؤال: إنّه لِمَ وقع هذا دون ذاك؟ وهو الدليل على أنّه لم تتمّ بعدُ للعلّة علّيّتها[٣].

فتحصّل: أنّ الترجيح إنّما هو بايجاب العلّة وجودَ المعلول، بحيث يتعيّن له الوجود ويستحيل عليه العدم، أو إيجابها عدمَهُ؛ فالشيء ـ أعني الممكن ـ ما لم يجب لم يوجد.

خاتمة:

ما تقدّم من الوجوب هو الذي يأتي الممكن من ناحية علّته؛ وله وجوب آخر يلحقه بعدَ تحقُّقِ الوجود أو العدم، وهو المسمّى بـ«الضرورة بشرط المحمول»[٤]

---

(١) وبعبارة أُخرى: أنّ الأولويّة الذاتيّة إنّما يتصوّر إذا كان الوجود اعتباريّاً وغير أصيل، وأمّا إذا كان الوجود أصيلاً والماهيّة اعتباريّة فلا يتصوّر أولويّة، إذ ليست الماهيّة مع قطع النظر عن الوجود شيئاً حتى تكون كافيةً في الأولويّة أو لم تكن كافيةً في الأولويّة.

(٢) وليس بين استواء الطرفين وتعيّن أحدهما واسطة ـ منه ﴿ﷺ﴾ ـ.

(٣) توضيح ذلك: أنّ الممكن مادام ممكناً حيثيّته حيثيّة عدم الاقتضاء إلى حدّ أحد الطرفين، والخارج إذا لم يرجّح أحد طرفَيْه إلى حدّ الوجوب بل مع رجحانه ذلك الطرف يكون طرفه الآخر المرجوح ممكناً، فلم يكن معيّناً لوجوده ولا لعدمه، ويكون باقياً على امكانه مع أولويّة ذلك الطرف من الخارج، فمع فرض ذلك المرجّح الخارجيّ بقى علّة الاحتياج إلى المرجّح من الخارج بحالها، فيحتاج إلى ضمّ شيءٍ آخر من الخارج إلى ذلك المرجّح الخارجيّ، وإن لم يكن ذلك المرجّح الخارجيّ مرجّحاً ولا علّةً.

(٤) وقد ذهب الحكيم المؤسّس آقا علي المدرّس ﴿ﷺ﴾ إلى أنّ الوجوب بشرط المحمول أخصّ من الوجوب اللاحق. وإليك نصّ كلامه في ما علّق على شوارق الإلهام: «أقول: الوجوب السابق هو تعيّن المعلول بهويّته الخاصّة في مرتبة اقتضاء العلّة المقتضية الجامعة لجميع جهات اقتضاء تلك الهويّة الذي هو عين وجودها. والوجوب اللاحق هو تعيّن المعلول في

فالممكن الموجود محفوف بالضرورتَيْن: السابقة، واللاحقة.

الفصل السادس

في معاني الإمكان

الإمكان المبحوث عنه هاهنا هو لا ضرورة الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهيّة المأخوذة من حيث هي، وهو المسمّى بـ«الإمكان الخاصّ» و «الخاصّي».

وقد يُستعمل الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف، سواء كان الجانب الموافق ضروريّاً أو غير ضروريّ؛ فيقال: «الشيء الفلاني ممكنٌ» أي ليس بممتنع؛ وهو المستعمل في لسان العامّة، أعم من الإمكان الخاصّ؛ ولذا يسمّى: «إمكاناً عاميّاً» و «عامّاً».

وقد يُستعمل في معنى أخصّ من ذلك، وهو سلب الضرورات الذاتيّة والوصفيّة والوقتيّة، كقولنا: «الإنسان كاتب بالإمكان» حيث إنّ الإنسانيّة لا تقتضي ضرورةَ الكتابة، ولم يؤخذ في الموضوع وصفٌ يوجب الضرورة، ولا وقتٌ كذلك؛ وتحقُّقُ الإمكان بهذا المعنى في القضيّة بحسب الإعتبار العقليّ بمقايسة المحمول إلى الموضوع لاينافي ثبوتَ الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلّة، ويسمّى: «الإمكان الأخصّ».

وقد يُستعمل بمعنى سلب الضرورة من الجهات الثلاث والضرورة بشرط المحمول أيضاً، كقولنا: «زيد كاتب غداً بالإمكان»، ويختصّ بالأُمور المستقبلة التي لم تتحقّق بعدُ حتّى يثبت فيها الضرورة بشرط المحمول، وهذا الإمكان إنّما

← مرتبة وجوده وهويّته، بل وجوبٌ اعتبر في مرتبة ذات الشيء هو وجوبٌ لاحقٌ له وإن كان سابقاً بالنسبة إلى وجوب معلوله منه. ووجه تسميته باللاحق هو كونه لاحقاً بالوجوب السابق في أكثر أفراده، وهي الوجوبات الحاصلة في مرتبة الوجودات الممكنات. والوجوب بشرط المحمول وجوبٌ آخر أخصّ منه، ولا يحصل إلّا باعتبار الاشتراط واعتبار المحمول مع الموضوع الخالي عنه بحسب ذاته...».

يثبت بحسب الظنّ والغفلة عن أنّ كلّ حادثٍ مستقبلٍ إمّا واجبٌ أو ممتنعٌ لانتهائه إلى علَلٍ موجبةٍ مفروغٍ عنها، ويسمّى: «الإمكان الإستقباليّ».

وقد يُستعمل الإمكان بمعنيين آخرين:

أحدهما: ما يسمّى: «الإمكان الوقوعيّ»، وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، أي ليس ممتنعاً بالذات أو بالغير؛ وهو سلب الإمتناع عن الجانب الموافق، كما أنّ الإمكان العام سلب الضرورة عن الجانب المخالف.

وثانيهما: الإمكان الاستعداديّ، وهو ـ كما ذكروه[١] ـ نفس الاستعداد ذاتاً، وغيره إعتباراً، فإنّ تهيُّؤ الشيء لأن يصير شيئاً آخر، له نسبةٌ إلى الشيء المستعدّ، ونسبةٌ إلى الشيء المستعدّ له؛ فبالاعتبار الأوّل يسمّى: «استعداداً» فيقال مثلاً: «النطفة لها استعداد أن تصير إنساناً»؛ وبالاعتبار الثاني يسمّى: «الإمكان الاستعداديّ» فيقال: «الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة».

والفرق بينه وبين الإمكان الذاتيّ أنّ الإمكان الذاتيّ ـ كما سيجيء[٢] ـ اعتبارٌ تحليليٌّ عقليٌّ يلحق الماهيّة المأخوذة من حيث هي، والإمكان الاستعداديّ صفةٌ وجوديّةٌ تلحق الماهيّة الموجودة؛ فالإمكان الذاتيّ يلحق الماهيّة الإنسانيّة المأخوذة من حيث هي، والإمكان الاستعداديّ يلحق النطفة الواقعة في مجرى تكوُّنِ الإنسان.

ولذا كان الإمكان الاستعداديّ قابلاً للشدّة والضعف، فإمكان تحقّق الإنسانيّة في العَلَقَة أقوى منه في النطفة؛ بخلاف الإمكان الذاتيّ، فلا شدّة ولا ضعف فيه.

ولذا أيضاً، كان الإمكان الاستعداديّ يقبل الزوال عن الممكن، فإنّ الإستعداد يزول بعدَ تحقُّقِ المستعدّ له بالفعل؛ بخلاف الإمكان الذاتيّ، فإنّه لازِمُ الماهيّة، هو معها حيثما تحقّقت.

---

(١) راجع المسألة الخامسة والعشرون من الفصل الأوّل من شوارق الإلهام.

(٢) في الفصل الآتي.

ولذا أيضاً، كان الإمكان الاستعداديّ ـ ومحلّه المادّة بالمعنى الأعمّ[١] ـ يتعيّن معه الممكن المستعدّ له، كالإنسانيّة التي تستعدّ لها المادّة؛ بخلاف الإمكان الذاتيّ الذي في الماهيّة، فإنّه لا يتعيّن معه لها الوجود أو العدم[٢].

والفرق بين الإمكان الاستعداديّ والوقوعيّ أنّ الاستعداديّ إنّما يكون في المادّيّات، والوقوعيّ أعمّ مورداً[٣].

الفصل السابع
في أنّ الإمكان[٤] اعتبار عقليّ
وأنّه لازمٌ للماهيّة

أمّا أنّه اعتبار عقليّ، فلأنّه يلحق الماهيّة المأخوذة عقلاً مع قطع النظر عن الوجود والعدم، والماهيّة المأخوذة كذلك اعتباريّةٌ بلا ريب، فما يلحق بها بهذا الاعتبار كذلك بلا ريب؛ وهذا الاعتبار العقليّ لا ينافي كونَها بحسب نفس الأمر إمّا موجودةً أو معدومةً، ولازِمُهُ كونها محفوفةً بوجوبَيْن أو امتناعَيْن.

---

(١) المادّة بالمعنى الأعمّ تشمل المادّة بالمعنى الأخصّ، وهي الجوهر القابل للصور المنطبعة فيها، كمادّة العناصر لصورها؛ وتشمل متعلّق النفس المجرّدة، كالبدن للنفس الناطقة؛ وتشمل موضوع العرض، كالجسم للمقادير والكيفيّات. ـ منه ﷺ ـ.

(٢) فالإمكان الاستعداديّ يغاير الإمكان الذاتيّ من جهات:

الأُولى: أنّ الإمكان الاستعداديّ صفةٌ وجوديّة تلحق الماهيّة الموجودة، بمعنى أنّ الممكن قد صار بعض شرائطه متحقّقاً وبعض موانعه مرتفعاً. والإمكان الذاتيّ اعتبارٌ عقليٌّ يلحق الماهيّة المأخوذة من حيث هي.

الثانية: أنّ الإمكان الاستعداديّ قابلٌ للشدّة والضعف، بخلاف الإمكان الذاتيّ.

الثالثة: الإمكان الاستعداديّ يمكن زواله عن الممكن، بخلاف الإمكان الذاتيّ الذي من لوازم الماهيّة.

الرابعة: الإمكان الاستعداديّ قائمٌ بمحلّ الممكن، بخلاف الذاتيّ.

(٣) خلافاً للمحقّق اللاهيجيّ، فإنّه لم يفرّق بينهما وأطلق الإمكان الوقوعيّ على الإمكان الاستعداديّ. راجع المسألة الخامسة والعشرون من الفصل الأوّل من شوارق الإلهام.

(٤) أي الإمكان الذاتيّ.

وأمّا كونُهُ لازماً للماهيّة، فلأنّنا إذا تصوّرنا الماهيّة من حيث هي، مع قطع النظر عن كلّ ما سواها، لم نجد معها ضرورةَ وجودٍ أو عدمٍ، وليس الإمكان إلّا سلب الضرورتَيْن، فهي بذاتها ممكنة. وأصل الإمكان وإن كان هذَيْن السلبَيْن، لكنّ العقل يضع لازِمَ هذَيْن السلبَيْن ـ وهو استواء النسبة ـ مكانَهما، فيعود الإمكان معنىً ثبوتيّاً وإن كان مجموع السلبَيْن منفيّاً.

الفصل الثامن

في حاجة الممكن إلى العلّة، وما هي علّة احتياجه إليها؟

حاجة الممكن إلى العلّة[١] من الضروريّات الأوّليّة، التي مجرّد تصوّر موضوعها ومحمولها كافٍ في التصديق بها[٢]؛ فإنّ مَنْ تصوَّرَ الماهيّةَ الممكنة المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم وتصوَّر توقُّفَ خروجها من حدّ الاستواء إلى أحد الجانبَيْن على أمر آخر يخرجها منه إليه لم يلبث أن يصدّق به.

وهل علّة حاجة الممكن إلى العلّة هي الإمكان، أو الحدوث[٣]؟ الحقّ هو الأوّل، وبه قالت الحكماء.

واستُدِلَّ عليه بأنّ الماهيّة باعتبار وجودها ضروريّةُ الوجود، وباعتبار عدمها ضروريّة العدم، وهاتان الضرورتان بشرط المحمول، وليس الحدوث إلّا ترتُّب إحدى الضرورتَيْن على الأُخرى، فإنّه كون وجود الشيء بعد عدمه، ومعلومٌ أنّ الضرورة مناط الغنى عن السبب وارتفاع الحاجة، فما لم تعتبر الماهيّة بإمكانها لم

---

(١) أي توقُّفُه في تلبّسه بالوجود أو العدم إلى أمرٍ وراء ماهيّته...

(٢) كما في المطالب العالية ١: ٨٣ ـ ٨٤، والأسفار ١: ٢٠٧، وشرح المواقف: ١٣٤، وشرح المنظومة: ٧٠.

(٣) اعلم أنّ في المسألة أقوال أربعة ذهب إلى كلّ منها طائفة. قال ابن ميثم البحرانيّ في قواعد المرام في علم الكلام: ٤٨: «علّة حاجة الممكن إلى المؤثّر هي إمكانه، وعند أبي هاشم الحدوث، وعند أبي الحسين البصريّ هي المركّب منهما، وعند الأشعريّ الإمكان بشرط الحدوث». وقريبٌ منه ما في إرشاد الطالبين: ٧٩.

يرتفع الوجوب، ولم تحصل الحاجة إلى العلّة[١].

برهانٌ آخر: إنّ الماهيّة لا توجَد إلّا عن إيجادٍ من العلّة، وإيجاد العلّة لها متوقّف على وجوبِ الماهيّة المتوقّفِ على إيجاب العلّة، وقد تبيّن ممّا تقدّم أنّ إيجاب العلّة متوقّف على حاجة الماهيّة إليها، وحاجة الماهيّة إليهامتوقّفة علىإمكانها، إذ لو لم تمكن ـ بأن وجبَتْ أو امتنعَتْ ـ استغنَتْ عن العلّة بالضرورة، فلحاجتها توقّفٌ مّا على الإمكان بالضرورة؛ ولو توقّفت مع ذلك على حدوثها ـ وهو وجودها بعد العدم ـ، سواء كان الحدوث علّةً والإمكان شرطاً أو عدمه مانعاً أو كان الحدوث جزء علّة والجزء الآخر هو الإمكان أو كان الحدوث شرطاً أو عدمه الواقع في مرتبته مانعاً، فعلى أيّ حالٍ يلزم تقدُّمَ الشيء على نفسه بمراتب؛ وكذا لو كان وجوبها أو إيجاب العلّة لها هو علّة الحاجة بوجه.

فلم يبق إلّا أن يكون الإمكان وحده علّة للحاجة، إذ ليس في هذه السلسلة المتّصلة المترتّبة عقلاً قبل الحاجة إلّا الماهيّة وإمكانها.

وبذلك يندفع ما احتجّ به بعض القائلين بأنّ علّة الحاجة إلى العلّة هو الحدوث دون الإمكان[٢]، مِن أنّه لو كان الإمكان هو العلّة دون الحدوث جاز أن يوجد القديم الزمانيّ، وهو الذي لا أوّلَ لوجوده ولا آخر له، ومعلومٌ أنّ فَرْضَ دوامِ وجوده يغنيه عن العلّة، إذ لا سبيلَ للعدم إليه حتّى يحتاج إلى ارتفاعه.

وجه الإندفاع: أنّ المفروض أنّ ذاته هي المنشأ لحاجته، والذات محفوظة مع

---

(١) راجع شرح المنظومة: ٧٢.

(٢) مراده من «بعض القائلين» جمعٌ من المتكلّمين كما صرّح به في نهاية الحكمة: ٧٩. ونسبه إليهم العلّامة التفتازانيّ في شرح المقاصد ١:١٢٧. ونسبه الشيخ الرئيس إلى ضعفاء المتكلّمين في النجاة: ٢١٣. ونسبه المحقّق اللاهيجيّ إلى قدماء المتكلّمين في شوارق الإلهام ١:٨٩ ـ ٩٠، وكذا العلّامة في أنوار الملكوت: ٥٨. ونسبه صدر المتألّهين إلى قوم من المتّسمين بأهل النظر وأولياء التميّز في الأسفار ١:٢٠٦. ونسبه ابن ميثم إلى أبي هاشم من المتكلّمين في قواعد المرام: ٤٨.

فالقائل به جمعٌ من قدماء المتكلّمين، وأمّا المتأخّرون منهم فذهبوا إلى خلاف ذلك.

الوجود الدائم، فله على فرض دوام الوجود حاجةٌ دائمةٌ في ذاته، وإن كان مع شرط الوجود له بنحو الضرورة بشرط المحمول مستغنياً عن العلّة، بمعنى ارتفاع حاجته بها.

وأيضاً سيجيء[١] أنّ وجود المعلول ـ سواء كان حادثاً أو قديماً ـ وجودٌ رابطٌ متعلّقُ الذات بعلّته غيرُ مستقلّ دونها، فالحاجة إلى العلّة ذاتيّةٌ ملازمةٌ له.

الفصل التاسع
الممكن محتاج إلى علّته بقاءً كما أنّه محتاج إليها حدوثاً[٢]

وذلك لأنّ علّة حاجته إلى العلّة إمكانه اللازم لماهيّته، وهي محفوظة معه في حال البقاء، كما أنّها محفوظة معه في حال الحدوث، فهو محتاجٌ إلى العلّة حدوثاً وبقاءً، مستفيضٌ في الحالَيْن جميعاً[٣].

برهانٌ آخر: إنّ وجود المعلول ـ كما تكرّرت الإشارة إليه[٤] وسيجيء[٥] بيانه ـ وجودٌ رابطٌ متعلّقُ الذات بالعلّة متقوّمٌ بها غيرُ مستقلٍّ دونها، فحاله في

---

(١) في الفصل الثالث من المرحلة السابعة.

(٢) خلافاً لجمهور المتكلّمين حيث ذهبوا إلى أنّ الفعل يستغني عن الفاعل في بقائه. هذا منسوبٌ إليهم في شرحي الإشارات ١: ٣١٥، وشرح الاشارات للمحقّق الطوسيّ ٣: ٦٨ ـ ٦٩.

(٣) لا ريب في أنّ كلّ ممكن فقيرٌ ومحتاجٌ إلى الغنيّ، كما قال الله تعالى: «أنتم الفقراء إلى الله»، وعلّة فقره واحتياجه هو إمكانه الذي محفوظ معه حال البقاء والحدوث، فهو محتاج إلى الغنيّ حدوثاً وبقاءً بمعنى انّه يحتاج إلى الفيض الأقدس الإلهيّ حال البقاء والحدوث.

ونعْمَ ما قيل:

باندک التفاتی زنده دارد آفرینش را	اگر نازی کند از هم فرو ریزد قالبها

وأيضاً:

ای وجود تو سرمایهٔ همه کس	ای ظلّ وجود تو وجود همه کس
گر فیض تو یک لحظه بعالم نرسد	معلوم شود بود و نبود همه کس

(٤) في الفصل الثاني من المرحلة الثالثة، والفصل السابق من هذه المرحلة.

(٥) في الفصل الثالث من المرحلة السابعة.

الحاجة إلى العلّة حدوثاً وبقاءً واحدٌ، والحاجة ملازمة.

وقد استدلّوا على استغناء الممكن عن العلّة في حال البقاء بأمثلة عاميّة، كمثال البناء والبنّاء، حيث إنّ البناء يحتاج في وجوده إلى البنّاء، حتّى إذا بناه استغنى عنه في بقائه.

ورُدَّ: بأن البنّاء ليس علّةً موجِدةً للبناء، بل حركات يده عِلَلٌ مُعِدّةٌ لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء؛ واجتماع الأجزاء علّة لحدوث شكل البناء، ثمّ اليبوسة علّة لبقائه مدّةً يعتدّ بها[١].

خاتمة:

قد تبيّن من الأبحاث السابقة أنّ الوجوب والإمكان والامتناع كيفيّات ثلاث لنِسَبِ القضايا[٢]؛ وأنّ الوجوب والإمكان أمران وجوديّان[٣]، لمطابقة القضايا الموجّهة بهما للخارج مطابقةً تامّةً بما لها من الجهة؛ فهما موجودان لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقلّ، فهما كسائر المعاني الفلسفيّة ـ من الوحدة والكثرة، والقدم والحدوث، والقوّة والفعل، وغيرها ـ [التي] أوصافٌ وجوديّةٌ موجودةٌ للموجود المطلق، بمعنى كون الإتّصاف بها في الخارج وعَرْضُها في الذهن؛ وهي المسمّاة بـ«المعقولات الثانية» باصطلاح الفلسفة[٤].

---

(١) كما في الأسفار ١: ٢٢١. والحاصل أنّهم لم يفرّقوا بين المعدّ والموجد، ولهذا وقعوا في ذلك.

(٢) خلافاً لصاحب المواقف حيث ذهب إلى أنّ الوجوب والإمكان والإمتناع في الأبحاث السابقة غيرُ الوجوب والإمكان والإمتناع التي هي جهات القضايا وموادّها. فراجع شرح المواقف: ١٣١.

(٣) خلافاً للشيخ الإشراقيّ، فإنّه قد وضع قاعدةً لكونهما وأشباههما أوصافاً عقليّةً لا صورة لها في الأعيان. راجع حكمة الإشراق. ٧١ ـ ٧٢.

(٤) اعلم أنّ للمعقول الثاني اصطلاحين:

الأوّل: اصطلاح المنطقي: وهوكون الإتّصاف بالشيء وعَرْضه على المعروض في الذهن.

الثاني: اصطلاح الفلسفي: وهو كون الإتّصاف بالشيء في الخارج وعَرْضه على

وذهب بعضهم إلى كون الوجوب والإمكان موجودَيْن في الخارج بوجودٍ منحازٍ مستقلّ[1]. ولا يعبأ به.

هذا في الوجوب والإمكان، وأمّا الامتناع فهو أمرٌ عدميٌّ بلا ريب.

هذا كلّه بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيّات والمفاهيم موضوعاتٌ للأحكام؛ وأمّا بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقةً لأصالته، فالوجوب كَوْنُ الوجود في نهاية الشدّة قائماً بنفسه مستقلّاً في ذاته على الإطلاق، كما تقدّمت الإشارة إليه[2] والإمكان كَوْنُهُ متعلّق النفس بغيره متقوّم الذات بسواه، كوجود الماهيّات؛ فالوجوب والإمكان وصفان قائمان بالوجود غير خارجين من ذات موضوعهما.

***

← المعروض في الذهن.

(١) هذا ما زعمه الحكماء المشاؤون من أتباع المعلّم الأوّل، كما في الأسفار ١:١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢) في الفصل الثالث من هذه المرحلة.



المرحلة الخامسة

في الماهيّة وأحكامها

وفيها ثمانية فصول

الفصل الأوّل

[الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي]

الماهيّة ـ وهي ما يقال في جواب ما هو[1] ـ لمّا كانت تقبل الإتّصاف بأنّها موجودة أو معدومة، أو واحدة أو كثيرة، أو كلّيّة أو فرد، وكذا سائر الصفات المتقابلة[2]، كانت في حدّ ذاتها مسلوبةً عنها الصفات المتقابلة.

فالماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا لا موجودة ولا شيئاً آخر، وهذا معنى قولهم: «إنّ النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهيّة»[3] يريدون به

---

(١) الماهيّة: مشتقّة عن (ما هُوَ)، والياء فيها للنسبة، فالماهيّة أي: ما نُسبت إلى ما هو، لأنّها تقع في جواب (ما هو؟).

والماهيّة قد تطلق ويراد بها معناها الأعمّ، وهو: ما به الشيء هو هو. فتشمل الواجب. وقد تطلق ويراد بها معناها الأخصّ، وهو: ما يقال في جواب ما هو. والماهيّة بهذا المعنى لا تشمل الواجب. وهذا هو المراد من الماهيّة هنا كما صرّح به المصنّف ﵀.

(٢) كالذاتيّ والعرضيّ.

(٣) راجع القبسات: ٢١ ـ ٢٢، والأسفار ٢: ٤ ـ ٥. وقال الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: «وارتفاع النقيضَين عن المرتبة جائز، لأنّ معناه أنّ كلّ واحد منهما ليس عيناً للماهيّة ولا جزءاً منها، وإن لم يخلُ عن أحدهما في الواقع»، راجع شرح المنظومة: ٩٣.

وهذا جواب عن شبهة مقدّرة. وهي: أنّ الماهيّة لا يمكن أن تخلو عن الوجود والعدم، لأنّه ارتفاع النقيضين وهو محال.

أنّ شيئاً من النقيضَيْن غيرُ مأخوذ في الماهيّة وإن كانت في الواقع غيرَ خاليةٍ عن أحدهما بالضرورة.

فماهيّة الإنسان ـ وهي الحيوان الناطق ـ مثلاً وإن كانت إمّا موجودة وإمّا معدومة، لا يجتمعان ولا يرتفعان، لكن شيئاً من الوجود والعدم غيرُ مأخوذٍ فيها؛ فللإنسان معنى ولكلٍّ من الوجود والعدم معنى آخر؛ وكذا الصفات العارضة، حتّى عوارض الماهيّة؛ فلماهيّة الإنسان مثلاً معنى وللإمكان العارض لها معنى آخر؛ وللأربعة مثلاً معنى وللزوجيّة العارضة لها معنى آخر.

ومحصّل القول: «أنّ الماهيّة يُحمل عليها بالحمل الأوّلي نفسها، ويسلب عنها بحسب هذا الحمل ما وراء ذلك».

الفصل الثاني
في اعتبارات الماهيّة وما يلحق بها من المسائل

للماهيّة بالإضافة إلى ما عداها ـ ممّا يتصوّر لحوقُهُ بها ـ ثلاث اعتبارات: إمّا أن تعتبر بشرط شيءٍ، أو بشرط لا، أو لا بشرط شيءٍ؛ والقسمة حاصرة[١].

أمّا الأوّل: فأن تؤخذ بما هي مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيّات، فتصدق على المجموع؛ كالإنسان المأخوذ مع خصوصيّات زيد، فيصدق عليه.

وأمّا الثاني: فأن يشترط معها أن لا يكون معها غيرها[٢]؛ وهذا يتصوّر على

← وأجابوا عنه بأنّ ارتفاع النقيضين عن مرتبة الماهيّة غير محال، وإنّما المحال ارتفاعهما عن جميع مراتبها.

(١) وذلك لأنّ للماهيّة بالقياس إلى ما يعرض لها ثلاث اعتبارات:

الأوّل: أن يعتبر الماهيّة بشرط أن لا يكون معها شيءٌ من تلك العوارض. وهي الماهيّة بشرط لا.

الثاني: أن يعتبر الماهيّة بشرط أن يكون معها شيءٌ منها. وهي الماهيّة بشرط شيء.

الثالث: أن يعتبر لا بشرط أن يكون معها شيءٌ منها ولا بشرط أن لا يكون معها شيءٌ منها. وهي الماهيّة لا بشرط.

(٢) أي غير نفس الماهيّة.

قسمين[1]:

(أحدهما): أن يقصر النظر في ذاتها، وأنّها ليست إلّا هي، وهو المراد من كون الماهيّة بشرط لا في مباحث الماهيّة، كما تقدّم[2]. و (ثانيهما): أن تؤخذ الماهيّة وحدها، بحيث لو قارنها أيّ مفهومٍ مفروضٍ كان زائداً عليها، غيرَ داخلٍ فيها؛ فتكون إذا قارنها جزء من المجموع «مادّة» له، غير محمولة عليه.

وأمّا الثالث: فأن لا يشترط معها شيءٌ، بل تؤخذ مطلقةً، مع تجويز أن يقارنها شيءٌ أو لا يقارنها.

فالقسم الأوّل هو الماهيّة بشرط شيء، وتسمّى: «المخلوطة»؛ والقسم الثاني هو الماهيّة بشرط لا، وتسمّى: «المجرّدة»؛ والقسم الثالث هو الماهيّة لا بشرط، وتسمّى: «المطلقة».

والماهيّة التي هي المَقْسَم للأقسام الثلاثة هي الكلّيّ الطبيعيّ، وهي التي تعرضها الكلّيّة في الذهن فتقبل الإنطباق على كثيرين؛ وهي موجودة في الخارج لوجود قسمَيْن من أقسامها ـ أعني المخلوطة والمطلقة ـ فيه[3]، والمَقْسَم محفوظٌ في أقسامه موجودٌ بوجودها[4].

---

(١) يريد أنّ الماهيّة بشرط لا، يستعمل عندهم في معنيين: (أحدهما): أن يعتبر تجرّد الماهيّة عن جميع الأُمور الزائدة عليها، عارضةً كانت أو لازمة إيّاها، وهذا هو المستعمل في مقابل الماهيّة المخلوطة والمطلقة في مباحث الماهيّة. و (ثانيهما): أن يعتبر انضمام شيء آخر إليها من حيث هو أمرٌ زائدٌ عليها وقد حصل منهما مجموعٌ لا تصدق هي عليها بهذا الإعتبار، وهذا هو المستعمل في مورد المادّة في مقابل الجنس.

والمعنى الأوّل هو المشهور بين المتأخّرين كما في شرح المقاصد ١:١٠٠. والمعنى الثاني هو الذي ذكره الشيخ الرئيس في الفرق بين الجنس والمادّة في الشفاء، ولخّصه المحقّق الطوسيّ في شرح الإشارات، فراجع الفصل الثالث من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، وشرح الإشارات ١:٧٦ ـ ٧٨. (٢) في الفصل السابق.

(٣) أي في الخارج.

(٤) أي بوجود الأقسام.

والموجود منها في كلِّ فردٍ غيرُ الموجود منها في فردٍ آخر بالعدد[١]؛ ولو كان واحداً موجوداً بوحدته في جميع الأفراد، لكان الواحد كثيراً بعينه، وهو محال، وكان الواحد بالعدد متّصفاً بصفاتٍ متقابلةٍ، وهو محال.

الفصل الثالث
في معنى الذاتيّ والعرضيّ

المعاني المعتبرة في الماهيّات المأخوذة في حدودها ـ وهي التي ترتفع الماهيّة بارتفاعها ـ تسمّى: «الذاتيّات»؛ وما وراء ذلك عرضيّات محمولة؛ فإن توقّف انتزاعُها وحملُها على انضمام، سُمّيت: «محمولات بالضميمة» كانتزاع الحارّ وحَمْلِها على الجسم من انضمام الحرارة إليه، وإلّا فـ«الخارج المحمول» كالعالي والسافل.

والذاتيّ يميّز من غيره بوجوه من خواصّه:

منها: أنّ الذاتيّات بيّنةٌ لا تحتاج في ثبوتها لذي الذاتيّ إلى وسط.

← ولا يخفى أنّ المَقْسَم لابدّ من أن يكون محفوظاً في جميع الأقسام، بمعنى أنّ المَقْسَم لا يكون مقسماً إلّا أن يكون محفوظاً في جميع الأقسام. والأقسام إمّا أن تكون موجودةً كلّها، وهذا يدلّ على وجود المَقْسَم مطلقاً وإمّا أن يكون بعضها موجوداً وبعضها معدوماً أو بعضها موجوداً وبعضها لا موجوداً ولا معدوماً، وحينئذٍ لم يدلّ وجود بعض الأقسام على وجود المَقْسَم مطلقاً، بل انّما يدلّ على وجود المَقْسَم في الأقسام الموجودة. ومن هنا يظهر أنّ وجود بعض أقسام الماهيّة لا يدلّ على وجود الماهيّة مطلقاً بل يدلّ على وجودها الخارجيّ في تلك الأقسام الموجودة في الخارج، ولا يدلّ على وجودها الخارجيّ في الماهيّة بشرط لا. مع أنّ الماهيّة المطلقة بما أنّها مطلقة لا وجود لها في الخارج. ولعلّ هذا مراد من قال بأن لا وجود في الخارج إلّا للأشخاص، والطبائع الكلّيّة منتزعة عنها.

(١) أي نسبة كلّيّ الطبيعيّ إلى أفراده نسبة الآباء إلى أولاده الكثيرين. قال الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ٩٩:

«ليس الطبيعيّ مع الأفراد كالأب بل آباء مع الأولاد»

خلافاً لمن قال بأنّ نسبة الماهيّة إلى أفرادها نسبة الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين. والقائل به هو الرجل الهمدانيّ كما في شرح المنظومة: ٩٩.

ومنها: أنّها غنيّة عن السبب، بمعنى أنّها لا تحتاج إلى سبب وراء سبب ذي الذاتيّ، فعلّةُ وجودِ الماهيّة بعينها علّةُ أجزائها الذاتيّة.

ومنها: أنّ الأجزاء الذاتيّة متقدّمةٌ على ذي الذاتيّ.

والإشكال في تقدّم الأجزاء على الكلّ، بـ«أنّ الأجزاء هي الكلّ بعينه فكيف تتقدّم على نفسها؟»[١]، مندفع بأنّ الاعتبار مختلف، فالأجزاء بالأسر متقدّمة على الأجزاء بوصف الاجتماع والكلّيّة[٢]؛ على أنّها إنّما سمّيت: «أجزاء» لكون الواحد منها جزءاً من الحدّ، وإلّا فالواحد منها عين الكلّ ـ أعني ذي الذاتيّ[٣] ـ.

الفصل الرابع
في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

الماهيّة التامّة التي لها آثار خاصّة حقيقيّة ـ من حيث تمامها ـ تسمّى: «نوعاً» كالإنسان والفرس.

ثمّ إنّا نجد بعض المعاني الذاتيّة التي في الأنواع يشترك فيه أكثر من نوعٍ واحدٍ كالحيوان المشترك بين الإنسان والفرس وغيرهما، كما أنّ فيها ما يختصّ بنوعٍ كالناطق المختصّ بالإنسان؛ ويسمّى المشترك فيه: «جنساً»، والمختصّ: «فصلاً».

وينقسم الجنس والفصل إلى قريبٍ وبعيدٍ؛ وأيضاً ينقسم الجنس والنوع إلى عالٍ ومتوسّطٍ وسافلٍ، وقد فُصّل ذلك في المنطق[٤].

ثمّ إنّا إذا أخذنا ماهيّة الحيوان ـ مثلاً ـ وهي مشتركٌ فيها أكثر من نوع،

---

(١) فإنّه تقدّم الشيء على نفسه وهو محال.

(٢) هكذا أجاب عنه الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ١٠٤.

(٣) وللحكماء عبارات مختلفة في التفصّي عن هذا الإشكال. وتعرّض لها المحقّق اللاهيجيّ في الشوارق، فراجع المسألة الخامسة من الفصل الثاني من شوارق الإلهام.

(٤) راجع شرح المنظومة (قسم المنطق): ٢٣ ـ ٢٦، وشرح المطالع: ٨٢، وشرح الشمسيّة: ٣٦ ـ ٦١، والجوهر النضيد: ١٢ ـ ١٧، وشرح الإشارات ١: ٨٢، والبصائر النصيريّة: ١٣ ـ ١٤.

وعقلناها بأنّها «جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة»، جاز أن نعقلها وحدها ـبحيث يكون كلّ ما يقارنها من المفاهيم زائداً عليها خارجاً من ذاتها، وتكون هي مباينةً للمجموع غيرَ محمولةٍ عليه، كما أنّها غيرُ محمولةٍ على المقارن الزائد ـ كانت الماهيّة المفروضة «مادّةً» بالنسبة إلى ما يقارنها، و «علّةً مادّيةً» للمجموع؛ وجاز أن نعقلها مقيسةً إلى عدّةٍ من الأنواع، كأن نعقل ماهيّة الحيوان بأنّها الحيوان الذي هو إمّا إنسان وإمّا فرس وإمّا بقر وإمّا غنم، فتكون ماهيّةً ناقصةً غيرَ محصّلة حتّى ينضمّ إليها فصلُ أحدِ تلك الأنواع فيحصّلها نوعاً تامّاً، فتكون هي ذلك النوع بعينه، وتسمّى الماهيّة المأخوذة بهذا الاعتبار: «جنساً»، والذي يحصّله: «فصلاً».

والاعتباران في الجزء المشترك جاريان بعينهما في الجزء المختصّ، ويسمّى بالاعتبار الأوّل: «صورةً»، ويكون جزءاً لا يحمل على الكلّ ولا على الجزء الآخر؛ وبالاعتبار الثاني: «فصلاً» يحصِّل الجنسَ ويتمّم النوعَ ويحمل عليه حملاً أوّليّاً.

ويظهر ممّا تقدّم:

أوّلاً: أنّ الجنس هو النوع مبهماً، وأنّ الفصل هو النوع محصَّلاً، والنوع هو الماهيّة التامّة من غير نظر إلى إبهام أو تحصيل.

وثانياً: أنّ كلّاً من الجنس والفصل محمولٌ على النوع حملاً أوّليّاً؛ وأمّا النسبة بينهما أنفسهما فالجنس عَرَضٌ عامٌّ بالنسبة إلى الفصل، والفصل خاصّةٌ بالنسبة إليه.

وثالثاً: أنّ من الممتنع أن يتحقّق جنسان في مرتبة واحدة، وكذا فصلان في مرتبة واحدة، لنوع، لاستلزام ذلك كَوْنَ نوع واحد نوعَيْن.

ورابعاً: أنّ الجنس والمادّة متّحدان ذاتاً، مختلفان اعتباراً، فالمادّة إذا أُخِذَتْ لا بشرط كانت جنساً، كما أنّ الجنس إذا أُخِذَ بشرط لا كان مادّةً، وكذا الصورة فصلٌ إذا أُخِذَت لا بشرط، كما أنّ الفصل صورةٌ إذا أُخِذَ بشرط لا.

واعلم أنّ المادّة في الجواهر المادّيّة موجودة في الخارج، على ما سيأتي[1]

(١) في الفصل الرابع من المرحلة السادسة.

وأمّا الأعراض فهي بسيطة غير مركّبة في الخارج، ما به الإشتراك فيها عين ما به الإمتياز، وإنّما العقل يجد فيها مشتركات ومختصّات فيعتبرها أجناساً وفصولاً، ثمّ يعتبرها بشرط لا، فتصير موادّ وصوراً عقليّةً.

الفصل الخامس
في بعض أحكام الفصل

ينقسم الفصل، نوع انقسام، إلى المنطقيّ والاشتقاقيّ[١].

فالفصل المنطقيّ هو أخصُّ اللوازم التي تعرض النوعَ وأعرفُها، وهو إنّما يؤخذ ويُوضع في الحدود مكان الفصول الحقيقيّة، لصعوبة الحصول غالباً على الفصل الحقيقيّ الذي يقوّم النوعَ، كالناطق للإنسان، والصاهل للفرس، فإنّ المراد بالنطق ـ مثلاً ـ إمّا النطق بمعنى التكلّم وهو من الكيفيّات المسموعة[٢]، وإمّا النطق بمعنى إدراك الكلّيّات وهو عندهم من الكيفيّات النفسانيّة، والكيفيّة كيفما كانت من الأعراض، والعَرَضُ لا يقوّم الجوهرَ، وكذا الصهيل؛ ولذا ربما كان أخصّ اللوازم أكثر من واحد، فتُوضع جميعاً موضعَ الفصل الحقيقيّ، كما يُؤخذ «الحسّاس» و «المتحرّك بالإرادة» جميعاً فصلاً للحيوان، ولو كان فصلاً حقيقيّاً لم يكن إلّا واحداً، كما تقدّم[٣].

والفصل الاشتقاقيّ مبدأ الفصل المنطقيّ، وهو الفصل الحقيقيّ المقوِّم للنوع، ككون الإنسان ذا نفس ناطقة في الإنسان، وكون الفرس ذا نفس صاهلة في الفرس.

ثمّ إنّ حقيقة النوع هي فصله الأخير[٤]، وذلك لأنّ الفصلَ المقوِّمَ هو محصِّلُ

---

(١) وللشيخ الرئيس كلامٌ في المقام، راجع الفصل الثالث عشر من المقالة الأُولى من الفنّ الأوّل من منطق الشفاء، والفصل الرابع من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء.

(٢) كما في التعليقات للفارابيّ: ٢٠، والتعليقات للشيخ الرئيس: ١٣٧.

(٣) في الفصل السابق.

(٤) وهو الفصل القريب، كالناطق للإنسان. وراجع الأسفار ٢: ٣٥ ـ ٣٦، وشرح المنظومة: ١٠١.

نوعِهِ، فما أخذ في أجناسه وفصوله الأُخر على نحو الإبهام مأخوذٌ فيه على وجه التحصّل.

ويتفرّع عليه: أنّ هٰذيّة النوع به، فنوعيّة النوع محفوظةٌ به، ولو تبدّل بعض أجناسه؛ وكذا لو تجرّدَتْ صورته التي هي الفصل بشرط لا عن المادّة التي هي الجنس بشرط لا، بقى النوع على حقيقة نوعيّته، كما لو تجرّدَتْ النفس الناطقة عن البدن.

ثمّ إنّ الفصل غير مندرج تحت جنسه[١] بمعنى أنّ الجنس غير مأخوذ في حدّه، وإلّا احتاج إلى فصل يقوّمه، وننقل الكلام إليه ويتسلسل بترتّبِ فصول غير متناهية[٢].

الفصل السادس
في النوع[٣] وبعض أحكامه

الماهيّة النوعيّة توجَد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد، لأنّ الحمل بين كلّ منها وبين النوع أوّليٌّ، والنوع موجود بوجود واحد؛ وأمّا في الذهن فهي متغايرة بالإبهام والتحصّل، ولذلك كان كلّ من الجنس والفصل عرضيّاً للآخر، زائداً عليه ـ كما تقدّم[٤] ـ.

ومن هنا ما ذكروا: أنّه لابدّ في المركّبات الحقيقيّة ـ أي الأنواع المادّيّة المؤلّفة من مادّة وصورة[٥] ـ أن يكون بين أجزائها فقر وحاجة من بعضها إلى

---

(١) كما في الأسفار ٢:٣٩ ـ ٤٠، و ٤:٢٥٣ ـ ٢٦٣.

(٢) وقد ناقش فيه الشيخ الإشراقيّ والفخر الرازيّ بوجوه عديدة، فراجع حكمة الإشراق: ٨٦ ـ ٨٧، والمطارحات: ٢٢٨ و ٢٣٣ و ٢٩٠، والمباحث المشرقيّة ١:٦٦. ثمّ أجاب عنها صدر المتألّهين في الأسفار ٤:٢٥٣ ـ ٢٦٣.

(٣) وهو الماهيّة التي تصدق على أفراد متّفقة الحقيقة عند سؤال ماهو.

(٤) في الفصل الرابع من هذه المرحلة.

(٥) كالإنسان، فإنّه مركّب حقيقيٌّ له وحدة حقيقيّة، بخلاف العشرة والعسكر، فإنّ كلّاً منهما

بعض حتّى ترتبط وتتّحد حقيقة واحدة[١]؛ وقد عدّوا المسألة ضروريّة لا تفتقر إلى برهان[٢].

ويمتاز المركّب الحقيقيّ من غيره بالوحدة الحقيقيّة، وذلك بأن يحصل من تألّف الجزئين مثلاً أمرٌ ثالث غيرُ كلّ واحد منهما، له آثار خاصّة غير آثارهما الخاصّة؛ كالأُمور المعدنيّة التي لها آثار خاصّة غير آثار عناصرها، لا كالعسكر المركّب من أفراد، والبيت المؤلّف من اللبن والجصّ وغيرهما.

ومن هنا أيضاً، يترجّح القول بأنّ التركيب بين المادّة والصورة إتحاديٌّ لا انضماميّ[٣] ـ كما سيأتي[٤] ـ

ثمّ إنّ من الماهيّات النوعيّة ما هي كثيرة الأفراد كالأنواع التي لها تعلّقٌ مّا بالمادّة، مثل الإنسان؛ ومنها ما هو منحصرٌ في فردٍ كالأنواع المجرّدة ـ تجرّداً تامّاً ـ من العقول؛ وذلك لأنّ كثرة أفراد النوع إمّا أن تكون تمام ماهيّة النوع أو بعضها أو لازمة لها، وعلى جميع هذه التقادير لا يتحقّق لها فرد، لوجوب الكثرة في كلّ ما صدقَتْ عليه، ولا كثرة إلّا مع الآحاد، هذا خلف؛ وإمّا أن تكون لعَرَضٍ مفارقٍ يتحقّق بانضمامه وعدم انضمامه الكثرة، ومن الواجب حينئذٍ أن يكون في النوع إمكان العَرْض والانضمام، ولا يتحقّق ذلك إلّا بمادّة، كما سيأتي[٥]، فـ«كلّ

← حقيقة واحدة وحدةً اعتباريّة.

(١) راجع كشف المراد: ٩١.

(٢) راجع شرح المنظومة: ١٠٤، وشرح المقاصد ١: ١٠٤، وشرح المواقف: ١١٩، والمباحث المشرقيّة ١: ٥٦.

(٣) والقول بكون التركيب إتحاديّاً قولُ السيّد السند (صدر الدين الشيرازيّ) وتبعه صدر المتألّهين.

قال الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ١٠٥: «إنّ بقول السيّد السناد، أي القوي، وهو صدر الدين الشيرازيّ المشهور بالسيّد السند، وقد تبعه في ذلك صدر المتألّهين، تركيبُ أجزاء عينيّةٍ اتحاديّ» ثمّ قال: «لكنّ قول الحكماء العظام من قَبْله التركيب الإنضماميّ». وراجع الأسفار ٥: ٢٨٢.

(٤) في الفصل السادس من المرحلة السادسة.

(٥) في الفصل الرابع من المرحلة السادسة.

نوع كثير الأفراد فهو مادّيّ»، وينعكس إلى أنّ ما لا مادّة له ـ وهو النوع المجرّد ـ ليس بكثير الأفراد، وهو المطلوب.

الفصل السابع
في الكلّيّ والجزئيّ ونحو وجودهما

ربما ظنّ: «أنّ الكلّيّة والجزئيّة إنّما هما في نحو الإدراك، فالإدراك الحسّيّ لقوّته يدرك الشيءَ بنحوٍ يمتاز من غيره مطلقاً، والإدراك العقليّ لضَعْفِهِ يدركه بنحوٍ لا يمتاز مطلقاً ويقبل الإنطباق على أكثر من واحد، كالشبح المرئي من بعيد، المحتمل أن يكون هو زيداً أو عمراً أو خشبة منصوبة أو غير ذلك، وهو أحدها قطعاً، وكالدرهم الممسوح القابل للانطباق على دراهم مختلفة»[1].

ويدفعه: أنّ لازِمَه أن لا تصدق المفاهيم الكلّيّة كالإنسان ـ مثلاً ـ على أزيد من واحد من أفرادها حقيقةً، وأن يكذب القوانين الكلّيّة المنطبقة على مواردها اللامتناهية إلّا في واحد منها، كقولنا: «الأربعة زوجٌ»، و «كلّ ممكن فلوجوده علّة» وصريح الوجدان يبطله؛ فالحقّ أنّ الكلّيّة والجزئيّة نحوان من وجود الماهيّات.

الفصل الثامن
في تميّز الماهيّات وتشخّصها

تميُّزُ ماهيّة من ماهيّة أُخرى بينونتُها منها ومغايرتُها لها، بحيث لا تتصادقان، كتميُّزِ الإنسان من الفرس باشتماله على الناطق.

والتشخُّصُ كون الماهيّة بحيث يمتنع صدقها على كثيرين، كتشخّص الإنسان الذي هو زيد.

---

(١) هذا ما ظنّ المحقّق الدوانيّ وسيّد المدقّقين على ما في شوارق الإلهام: ١٦٤، وتعليقة الهيدجيّ على شرح المنظومة: ٢٧٠، ودرر الفوائد: ٣٣٢. قال المحقّق الدوانيّ في حاشية شرح التجريد للقوشجيّ: ٩٦: «فالاختلاف بالكلّيّة والجزئيّة لاختلاف نحو الإدراك...».

ومن هنا يظهر: أوّلاً: أنّ التميُّز وَصْفٌ إضافيٌّ للماهيّة؛ بخلاف التشخّص، فإنّه نفسيٌّ غيرُ إضافيٍّ.

وثانياً: أنّ التميُّز لا ينافي الكلّيّة، فإنّ انضمام كلّيٍّ إلى كلّيٍّ لا يوجب الجزئيّة، ولا ينتهي إليها وإن تكرّر؛ بخلاف التشخّص.

ثمّ إنّ التميّز بين ماهيّتين: إمّا بتمام ذاتيهما كالأجناس العاليّة البسيطة، إذ لو كان بين جنسَيْن عاليَيْن مشتركٌ ذاتيٌّ، كان جنساً لهما واقعاً فوقهما، وقد فُرِضا جنسَيْن عاليَيْن، هذا خلف؛ وإمّا ببعض الذات، وهذا فيما كان بينهما جنس مشترك، فتتمايزان بفصلَيْن، كالإنسان والفرس؛ وإمّا بالخارج من الذات، وهذا فيما إذا اشتركتا في الماهيّة النوعيّة، فتتمايزان بالأعراض المفارقة، كالإنسان الطويل المتميِّز بطوله من الإنسان القصير.

وهاهنا قسمٌ رابع، أثبته مَنْ جوّز التشكيك في الماهيّة[1]، وهو اختلافُ نوعٍ واحدٍ بالشدّة والضعف والتقدّم والتأخّر وغيرها، في عين رجوعها إلى ما به الإشتراك؛ والحقّ أن لا تشكيك إلّا في حقيقة الوجود[2]، وفيها يجري هذا القسم من الاختلاف والتمايز.

وأمّا التشخّص: فهو في الأنواع المجرّدة من لوازم نوعيّتها، لما عرفت أنّ النوع المجرّد منحصر في فرد[3]، وهذا مرادهم بقولهم: «إنّها مكتفية بالفاعل توجد بمجرّد إمكانها الذاتيّ»، وفي الأنواع المادّيّة كالعنصريّات، بالأعراض اللاحقة، وعمدتها: الأين، ومتى، والوضع؛ وهي تشخُّصُ النوع بلحوقها به في عَرْضٍ عريض بين مبدأ تكوُّنه إلى منتهاه، كالفرد من الإنسان الواقع بين حجم كذا وحجم كذا، ومبدأ زمانيّ كذا إلى مبدأ زمانيّ كذا، وعلى هذا القياس. هذا هو المشهور

---

(١) وهو الشيخ الإشراقيّ، فراجع كلام الماتن في شرح حكمة الإشراق: ٢٣٤.

(٢) هكذا في تعليقات شرح حكمة الإشراق لصدر المتألّهين، فراجع شرح حكمة الإشراق: ٢٣٤ و ٢٣٧.

(٣) راجع الفصل السادس من هذه المرحلة.

عندهم[١].

والحقّ ـ كما ذهب إليه المعلّم الثاني وتبعه صدر المتألّهين[٢] ـ أنّ التشخّص بالوجود، لأنّ انضمام الكلّيّ إلى الكلّيّ لا يفيد الجزئيّة؛ فما سمّوها أعراضاً مشخِّصةً هي من لوازم التشخّص وأماراته[٣].

***

(١) إعلم أنّهم اختلفوا في الأعراض المشخَصة التي أسندوا التشخّص إليها. وفي المقام أقوال:
الأوّل: أنّ الأعراض المشخِّصة عامّة الأعراض. وهذا مذهب الشيخ الرئيس في الشفاء حيث قال: «إنّما تكون حقيقة وجوده بالإنسانيّة، فتكون ماهيّة كلّ شخص هي بانسانيّته، لكن إنّيّته الشخصيّة تتحصّل من كيفيّة وكميّة وغير ذلك»، راجع الفصل الخامس من المقالة الأُولى من الفنّ الأوّل من منطق الشفاء.
وقال أيضاً: «والشخص إنّما يصير شخصاً بأن تقترن بالنوع خواصٌّ عرضيّةٌ لازمةٌ وغير لازمة»، راجع الفصل الثاني عشر من المقالة الأُولى من الفنّ الأوّل من منطق الشفاء.
الثاني: أنّ الأعراض المشخّصة خصوص الوضع ومتى وأين. وهذا مذهب الفارابيّ والشيخ الرئيس في تعليقاتهما، حيث قالا: «التشخّص هو أن يكون للمتشخّص معاني لا يشاركه فيها غيره؛ وتلك المعاني هي الوضع والأين والزمان...». راجع التعليقات للفارابيّ: ١٤ ـ ١٥، والتعليقات للشيخ الرئيس: ١٠٧.
الثالث: أنّ المشخِّص خصوص الزمان، كما قال به الشيخ الإشراقيّ في المطارحات: ٣٣٤ ـ ٣٣٥.
الرابع: أنّ المشخِّص هوالمادّة كما قال به الفخر الرازيّ في المباحث المشرقيّة ١: ٧٦ ـ ٧٧.
الخامس: أنّ المشخِّص هو فاعل الكلّ وهو الواجب (تعالى) الفيّاض لكلّ وجود. وهذا ما ذهب إليه التفتازانيّ في شرح المقاصد ١: ١١٣.
السادس: أنّ المشخِّص هو الوجود. كما ذهب إليه المصنّف تبعاً للفارابيّ وصدر المتألّهين.

(٢) نُسِب إليهما في شرح المنظومة: ١٠٦، ونُسِبَ إلى الفارابيّ وغيره في حاشية شرح التجريد القوشجيّ للمحقّق الدوانيّ: ٩٦.
وراجع الأسفار ٢: ١٠.

(٣) كذا قال في شرح المنظومة: ١٠٦.

المرحلة السادسة

في المقولات العشر

وهي الأجناس العاليّة التي إليها تنتهي أنواع الماهيّات

وفيها أحد عشر فصلاً

الفصل الأوّل

[تعريف الجوهر والعرض ـ عدد المقولات]

تنقسم الماهيّة ـ إنقساماً أوّليّاً ـ إلى جوهر وعرض، فإنّها إمّا أن تكون بحيث «إذا وجدَتْ في الخارج وجدَتْ لا في موضوع مستغن عنها في وجوده»، سواء وجدت لا في موضوع أصلاً كالجواهر العقليّة القائمة بنفسها، أو وجدت في موضوع لا يستغني عنها في وجوده كالصور العنصريّة المنطبعة في المادّة المتقوّمة بها؛ وإمّا أن تكون بحيث «إذا وجدَتْ في الخارج وجدَتْ في موضوع مستغن عنها» كماهيّة القُرْبِ والبُعْدِ بين الأجسام وكالقيام والقعود والاستقبال والاستدبار من الإنسان.

ووجود القسمَيْن في الجملة ضروريٌّ، فمن أنكر وجود الجوهر لزمه جوهريّة الأعراض؛ فقال بوجوده من حيث لا يشعر.

والأعراض تسعة، هي المقولات والأجناس العاليّة، ومفهوم العَرَض عرضٌ عامٌّ لها[1]، لا جنس فوقها؛ كما أنّ المفهوم من الماهيّة[2] عرضٌ عامٌّ لجميع المقولات العشر، وليس بجنس لها.

---

(١) وإلّا انحصرت المقولات في مقولتين، والعَرْض قيام وجود شيءٍ بشيءٍ آخر يستغني عنه في وجوده، فهو نحو الوجود. ـ منه رحمه الله ـ.

(٢) وهو ما يقال في جواب ما هو ـ منه رحمه الله ـ.

والمقولات التسع العرضيّة هي: الكم، والكيف، والأين، ومتى، والوضع، والجدة، والاضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل. هذا ما عليه **المشّاؤون** من عدد المقولات[١]، ومستندهم فيه الاستقراء[٢].

وذهب بعضهم[٣] إلى أنّها أربع، بجعل المقولات النسبيّة ـ وهي المقولات السبع الأخيرة ـ واحدةً.

وذهب **شيخ الإشراق** إلى أنّها خمس، وزاد على هذه الأربعة الحركةَ[٤].

والأبحاث في هذه المقولات وانقساماتها إلى الأنواع المندرجة تحتها طويلةُ الذيل جدّاً؛ ونحن نلخّص القول على ما هو المشهور من مذهب **المشّائين**، مع إشارات إلى غيره.

---

(١) ومنهم المعلّم الأوّل في كتابه الموسوم بـ«قاطيغورياس» أي المقولات، فراجع الجزء الأوّل من منطق أرسطو: ٣٥؛ وكذا في كتابه الموسوم بـ«طوبيقا» أي الجدل، فراجع الجزء الثاني من منطق أرسطو: ٥٠٢.

وذهب إليه أيضاً الشيخ الرئيس في قاطيغورياس من منطق الشفاء. وتبعهم صدر المتألّهين في الأسفار ٤: ٣، والشواهد الربوبيّة: ٢١، والفخر الرازيّ في المباحث المشرقيّة ١: ١٦٤، وشرح عيون الحكمة ١: ٩٧ ـ ٩٨، والحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٢) أي: لم يقم برهانٌ على عدم وجود مقولة اُخرى هي أعمّ من الجميع أو أعمّ من البعض.

قال المحقّق اللاهيجيّ في مقدّمة الفصل الخامس من المقصد الثاني من شوارق الإلهام: «وبالجملة فالذي استقرّ عليه رأي المتأخّرين أنّ هذا الحصر استقرائيّ. ولا يخفى أنّ هذا الإستقراء أيضاً ضعيف جدّاً».

(٣) قيل: «هو عمر بن سهلان الساوجيّ (الساويّ) صاحب البصائر النصيريّة»، فراجع شرح الهداية الأثيريّة لصدر المتألّهين: ٢٦٤، وشرح المنظومة: ١٣٧.

وقال العلامة الأيجيّ: «وقد احتجّ ابن سينا على الحصر بما خلاصته أنّه ينقسم إلى كمّ وكيفٍ ونسبة كما مرّ، وغيرها الجوهر» إنتهى كلامه على ما في شرح المواقف: ١٩٥.

(٤) فالمقولات عنده هي: الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة. ـ منه ﷺ ـ.

هذا ما ذهب إليه شيخ الإشراق في التلويحات: ١١. وقال في المطارحات: ٢٨٤: «ويكفي تقسيم الماهيّات إلى جوهرٍ وهيئةٍ».

كما قال السيّد الداماد في القبسات: ٤٠: «فإذن المقولات الجائزات جنسان أقصيان...».

الفصل الثاني

[في اقسام الجوهر[١]]

قسّموا الجوهر ـ تقسيماً أوّليّاً ـ إلى خمسة أقسام: المادّة والصورة والجسم والنفس والعقل[٢]. ومستند هذا التقسيم في الحقيقة استقراء ما قام على وجوده البرهانُ من الجواهر.

فالعقل هو: «الجوهر المجرّد عن المادّة ذاتاً وفعلاً»؛ والنفس هي: «الجوهر المجرّد عن المادّة ذاتاً المتعلّق بها فعلاً»؛ والمادّة هي: «الجوهر الحامل للقوّة»؛ والصورة الجسميّة هي: «الجوهر المفيد لفعليّة المادّة من حيث الإمتدادات الثلاثة»؛ والجسم هو: «الجوهر الممتدّ في جهاته الثلاث».

ودخول الصورة الجسميّة في التقسيم دخولٌ بالعَرَض، لأنّ الصورة هي الفصل مأخوذاً بشرط لا، وفصولُ الجواهر غيرُ مندرجةٍ تحتَ مقولةِ الجوهر، وإن صدق عليها الجوهر كما عرفت في بحث الماهيّة[٣]؛ ويجري نظير الكلام في النفس[٤].

---

(١) قدّم البحث عن الجوهر على البحث عن العرض تبعاً للمحقّق الطوسيّ. والوجه في ذلك ـ كما قال القوشجيّ في شرحه للتجريد: ١٣٧ ـ أنّ وجود العرض متوقّف على وجود الجوهر، فالجوهر مقدّمٌ بالطبع على العرض، فتقدّمه بالذكر مناسبٌ لتقدّمه بالطبع.

ومنهم مَنْ قدّم البحث عن العرض على البحث عن الجوهر، كفخرالدين الرازيّ في المباحث المشرقيّة ١:١٣٦. وتبعه صدر المتألّهين في الأسفار وقال: «إنّ الترتيب الطبيعيّ وإن استدعى تقديم مباحث الجواهر وأقسامها على مباحث الأعراض، لكن أخّرنا البحث عن الجواهر لوجهين: (أحدهما) أنّ أكثر أحوالها لا يبرهن إلّا بأُصول مقرّرة في احكام الأعراض. و (ثانيهما) أنّ معرفتها شديدة المناسبة لأن يقع في العلم الإلهيّ وعلم المفارقات الباحث عن ذوات الأشياء وأعيانها دون أن يقع في الفلسفة الباحثة عن الكلّيّات والمفهومات العامّة وأقسامها الأوّلية»، راجع الأسفار ٤:٢.

(٢) راجع الفصل الأوّل من المقالة الثانية من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدر المتألّهين عليه: ٤٧، وشرح الهداية الأثيريّة لصدر المتألّهين: ٢٦١، والأسفار ٤:٢٣٤، وشرح حكمة العين: ٢١٢.

(٣) الفصل الخامس من المرحلة الخامسة.

(٤) لأنّ النفس، فيما له نفس، صورةٌ للنوع الجوهريّ. وفصول الجواهر ليست مندرجةً تحت

الفصل الثالث
في الجسم

لا ريب أنّ هناك أجساماً مختلفة تشترك في أصل الجسميّة التي هي الجوهر الممتدّ في الجهات الثلاث، فالجسم بما هو جسمٌ قابلٌ للانقسام في جهاته المفروضة، وله وحدةٌ اتّصاليّةٌ عند الحسّ. فهل هو متّصلٌ واحدٌ في الحقيقة كما هو عند الحسّ أو مجموعةُ أجزاءٍ ذات فواصل على خلاف ما عند الحسّ؟

وعلى الأوّل، فهل الأقسام التي له بالقوّة متناهية، أو غير متناهية؟ وعلى الثاني، فهل الأقسام التي هي بالفعل ـ وهي التي انتهى التجزّي إليها ـ لا تقبل الانقسام خارجاً، لكن تقبله وهماً وعقلاً، لكونها أجساماً صِغاراً ذوات حجم، أو أنّها لا تقبل الإنقسام لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، لعدم اشتمالها على حجم، وإنّما تقبل الإشارة الحسيّة، وهي متناهية أو غير متناهية؟ ولكلٍّ من الشقوق المذكورة قائل.

فالأقوال خمسة[1].

الأوّل: أنّ الجسمَ متّصلٌ واحدٌ بحسب الحقيقة، كما هو عند الحسّ، وله أجزاءٌ بالقوّة متناهيةٌ؛ ونُسِبَ إلى الشهرستانيّ[2].

الثاني: أنّه متّصلٌ حقيقةً كما هو متّصلٌ حسّاً، وهو منقسمٌ انقسامات غير متناهية ـ بمعنى لا يقف ـ، أي إنّه يقبل الانقسام الخارجيّ بقطع أو باختلاف عرضين ونحوه، حتّى إذا لم يعمل الآلات القطّاعة في تقسيمه لصُغْره، قَسَمَه الوهم، حتّى إذا عجز عن تصوّره لصُغْره البالغ، حَكَمَ العقلُ كلّيّاً بأنّه كلّما قُسِّم إلى أجزاء كان الجزء الحاصل ـ لكونه ذا حجم، له طرف غير طرفٍ ـ يقبل القسمةَ من

← مقولة الجوهر. ـ منه ﵀ ـ.

(١) بل سبعة كما في نهاية الحكمة: ١١٩ ـ ١٢١. أو ثمانية كما يأتي.

(٢) نُسِبَ إليه في إيضاح المقاصد: ٢٤٩، والأسفار ٥:١٧، وشرح المنظومة: ٢٠٩، وشرح التجريد للقوشجيّ: ١٤٣. ونُسِبَ إليه وإلى فخر الدين الرازيّ في شرح حكمة العين: ٢١٥.

غير وقوف، فإنّ ورودَ القسمة لا يعدم الحجمَ؛ ونُسِب إلى الحكماء(١).

الثالث: أنّه مجموعة أجزاء صِغارٍ صلبةٍ لا تخلو من حجْمٍ، تقبل القسمةَ الوهميّة والعقليّة، دون الخارجيّة(٢)؛ ونُسب إلى ذي مقراطيس(٣).

الرابع: أنّه مؤلّف من أجزاء لاتتجزّأ، لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، وإنّما تقبل الإشارة الحسيّة، وهي متناهية ذوات فواصل في الجسم، تمرّ الآلة القطّاعة من مواضع الفصل؛ ونُسب إلى جمهور المتكلّمين(٤).

الخامس: تأليف الجسم منها ـ كما في القول الرابع ـ إلّا أنّها غير متناهية(٥).

---

(١) هذا قول أرسطو وأصحابه ومن يحذو حذوهم من حكماء الإسلام كالشيخين أبي نصر الفارابيّ وأبي علي ابن سينا. كذا في الأسفار ٥:١٧، وشوارق الإلهام ٢:٢٨٦.

(٢) لصغرها وصلابتها.

(٣) نُسِبَ إليه في شرح المقاصد ١:٢٩٢، والمباحث المشرقيّة ٢:١٠، والأسفار ٥:١٧، وشرح المنظومة: ٢٠٩. ونُسِبَ إليه وإلى أصحابه في شرح حكمة العين: ٢١٥، وايضاح المقاصد: ٢٤٦.

(٤) ومنهم أبو الهذيل العلّاف والجبّائيّ ومعمّر بن عباد وهشام الفوطيّ، كما في مقالات الإسلاميّين ٢:١٣ ـ ١٤، ومذاهب الإسلاميّين ١:١٨٢. ونُسِبَ إلى جمهور المتكلّمين في شرح حكمة العين: ٢١٥، وايضاح المقاصد: ٢٤٦، والمباحث المشرقيّة ٢:٨، والأربعين ٢:٣، والأسفار ٥:١٦، وشرح المنظومة: ٢٠٩. وذهب إليه أيضاً ابن ميثم البحرانيّ في قواعد المرام: ٥١ ـ ٥٦.

(٥) هذا القول منسوبٌ إلى النظّام، كما في مقالات الإسلاميّين ٢:١٦، والتبصير في الدين: ٧١، ومذاهب الإسلاميّين ١:٢٢٣، والإنتصار: ٣٣. ونُسِبَ إليه وإلى القدماء من متكلّمي المعتزلة في شرح حكمة العين: ٢١٥. وقال العلّامة في ايضاح المقاصد: ٢٤٩: «هو مذهب المتكلّمين ومذهب جماعة من الأوائل». وقال الفخر الرازيّ في المباحث المشرقيّة ٢:٩: «فهو مذهب النظّام ومن الأوائل انكسافراطيس».

وفي المقام ثلاثة أقوال أُخر:

الأوّل: أنّه جوهرٌ بسيط هو الإتّصال والامتداد الجوهريّ الذي يقبل القسمة خارجاً ووهماً وعقلاً.

وهذا القول منسوبٌ إلى أفلاطون. قال صدر المتألّهين: «وهو رأي أفلاطون الإلهيّ ومذهب شيعته المشهورين بالرواقيّين ومن يحذو حذوهم وسلك مناهجهم كالشيخ الشهيد

ويدفع القولَيْن الرابع والخامس: أنّ ما ادُّعي من الأجزاء التي لا تتجزّأ، إن لم تكن ذواتَ حجم، امتنع أن يتحقّق من اجتماعها جسم ذو حجم بالضرورة، وإن

← والحكيم السعيد شهاب الدين يحيى السهرورديّ في كتاب حكمة الإشراق»، راجع الأسفار ٥: ١٧.

وذهب إليه الشيخ الإشراقيّ في حكمة الإشراق: ٨٠ و ٨٨.

ونسبه أيضاً الحكيم المؤسّس آقا علي المدرّس إلى أفلاطون والشيخ الإشراقيّ. راجع ما علّقه على شرح الهداية الأثيريّة لصدر المتألّهين: ٢٤.

وذهب إليه أيضاً المحقّق الطوسيّ وأبو البركات البغداديّ، راجع كشف المراد: ١٥٠، والمعتبر ٣: ١٩٥.

الثاني: أنّه مركّبٌ من جوهر وعرض، وهما الجوهر والجسميّة التعليميّة التي هي امتدادٌ كميٌّ في الجهات الثلاث.

هذا ما ذهب إليه الشيخ الإشراقيّ في كتاب التلويحات: ١٤.

لا يقال: الظاهر أنّ بين كلامَيْه تناقضاً، حيث حَكَمَ ببساطة الجسم وجوهريّة المقدار في حكمة الإشراق: ٨٠ و ٨٨، وحَكَمَ بتركّب الجسم وعرضيّة المقدار في التلويحات: ١٤.

لأنّا نقول: قال صدر المتألّهين: «لكنّ الشارحين لكلامه مثل محمّد الشهرزوريّ صاحب تاريخ الحكماء وابن كمونة شارحَي التلويحات والعلّامة الشيرازيّ شارح حكمة الإشراق كلّهم اتّفقوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود، قائلين أنّ الفرق يرجع إلى تفاوت اصطلاحَيْه فيهما، ويتحقّق ذلك بأنّ في الشمعة حين تبدّل أشكاله مقدارين: ١ ـ ثابتٌ: وهو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتوارد الأشكال عليه. ٢ ـ متغيّرٌ: وهو ذهاب المقادير في الجوانب، وهو عرضٌ في المقدار الذي هو جوهرٌ، ومجموعهما هو الجسم، والجوهر منهما هو الهيولى على مصطلح التلويحات، وذلك الإمتداد الجوهريّ هو الجسم على مصطلح حكمة الإشراق، وهو الّذي يسمّى ـ بالنسبة إلى الهيئات والأنواع المحصّلة ـ الهيولى. فلا مناقضة بين حكمِهِ ببساطة الجسم وجوهريّة المقدار في أحد الكتابين و حكمِهِ بتركّب الجسم وعرضيّة المقدار في الآخر، فإنّ ذلك الجسم والإمتداد غير هذا الجسم والإمتداد، فتوهّم المناقضة انّما طرأ من اشتراك اللفظ» انتهى كلامه في الأسفار ٥: ١٧ ـ ١٨.

الثالث: أنّ الجسم مؤلّف من محض الأعراض من الألوان والطعوم والروائح وغير ذلك.

وهذا القول منسوبٌ إلى الحسين النجّار وضرار بن عمر من المعتزلة. راجع الفَرْق بين الفِرَق: ١٥٦ و ١٦٠، ومقالات الإسلاميّين ٢: ٦ ـ ٧ و ١٥ ـ ١٦.

كانت ذوات حجم، لزمها الانقسام الوهميّ والعقليّ بالضرورة، وإن فرض عدم انقسامها الخارجيّ لنهاية صُغْرها.

على أنّها لو كانت غير متناهية كان الجسمُ المتكوِّن من اجتماعها غير متناهي الحجم بالضرورة. وقد أُقيمت على بطلان الجزء الذي لا يتجزّأ وجوه من البراهين مذكورة في المطوّلات[١].

ويدفع القولَ الثاني وَهْنُ الوجوه التي أُقيمَتْ على كون الجسم البسيط[٢] ذا اتّصالٍ واحدٍ جوهريٍّ من غير فواصل كما هو عند الحسّ؛ وقد تسلّم علماء الطبيعة أخيراً بعد تجربات علميّة ممتدّة أنّ الأجسام مؤلَّفةٌ من أجزاء صِغارٍ ذرّيّةٍ مؤلَّفةٍ من أجزاء أُخرى، لا تخلو من نواة مركزيّة ذات جرم؛ وليكن أصلاً موضوعاً لنا.

ويدفع القول الأوّل: أنّه يرد عليه ما يرد على القول الثاني والرابع والخامس، لجمْعِهِ بين القول باتّصال الجسم بالفعل، وبين انقسامه بالقوّة إلى أجزاء متناهية تقف القسمة دونها على الإطلاق.

فالجسم الذي هو جوهرٌ ذو اتّصالٍ يمكن أن يفرض فيه الإمتدادات الثلاثة، ثابتٌ لا ريب فيه، لكن مصداقه الأجزاء الأوّليّة الّتي يحدث فيها الإمتداد الجرميّ وإليها تتجزّأ الأجسام النوعيّة، دون غيرها على ما تقدّمت الإشارة إليه؛ وهو قول ذي مقراطيس مع إصلاح مّا.

---

(١) راجع الفصل الثالث والرابع والخامس والسادس من المقالة الثالثة من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشفاء، والتحصيل: ٣٢٢ ـ ٣٣١، وشرح حكمة الإشراق: ٢٣٨ ـ ٢٤٢، والمباحث المشرقيّة ٢: ١١ ـ ٢٣، والمطالب العاليّة ٦: ١٩ ـ ١٦٦، وشرح المقاصد ١: ٢٩٣ ـ ٣٠٤، وشرح المواقف: ٣٥٧ ـ ٣٦٦، وأنوار الملكوت: ١٩، وشرح الإشارات ٢: ١٩ ـ ٣٢، وشرح عيون الحكمة ٢: ١٠١ ـ ١١٨، والأسفار ٥: ٢٩ ـ ٥٦، وشرح المنظومة: ٢٢٢ ـ ٢٢٧. وذهب إلى اثباته بعضٌ من المتكلّمين، فراجع نهاية الأقدام: ٥٠٥ ـ ٥٠٧، والأربعين ٢: ٤ ـ ١٧.

(٢) وهو الجسم غير المؤلّف من أجسام مختلفة الطبائع، كأجسام العناصر الأوّليّة. ـ منه ﵀ ـ.

الفصل الرابع
في إثبات المادّة الأُولى والصورة الجسميّة

إنّ الجسم من حيث هو جسم ـ و نعني به ما يحدث فيه الامتداد الجرميّ أوّلاً وبالذات ـ أمرٌ «بالفعل»، ومن حيث ما يمكن أن يلحق به شيءٌ من الصور النوعيّة ولواحِقِها أمرٌ «بالقوّة»، وحيثيّة الفعل غير حيثيّة القوّة، لأنّ الفعل متقوّمٌ بالوجدان، والقوّة متقوّمةٌ بالفقدان. ففيه جوهر هو قوّة الصور الجسمانيّة، بحيث إنّه ليس له من الفعليّة إلّا فعليّة أنّه قوّةٌ محضةٌ، وهذا نحو وجودها، والجسميّة التي بها الفعليّة صورةٌ مقوّمةٌ لها؛ فتبيّن أنّ الجسم مؤلَف من مادّة وصورة جسميّة، والمجموع المركّب منهما هو الجسم[1].

تتمّـة :

فهذه هي المادّة الشائعة في الموجودات الجسمانيّة جميعاً، وتسمّى: «المادّة الأُولى» و «الهيولى الأُولى».

ثمّ هي مع الصورة الجسميّة مادّةٌ قابلةٌ للصور النوعيّة اللاحقة، وتسمّى: «المادّة الثانية».

الفصل الخامس
في إثبات الصور النوعيّة[2]

الأجسام الموجودة في الخارج تختلف اختلافاً بيّناً من حيث الأفعال

---

(١) قال صدر المتألّهين في تعليقته على شرح حكمة الإشراق: «وهذه الحجّة ممّا ذكره المصنّف ﵀ ـ أي شيخ الإشراق ـ في المطارحات»، فراجع شرح حكمة الإشراق: ٢١٨. ولكنّي لم أجدها في المطارحات. ونسبها الرازيّ إلى الشيخ الرئيس في المطالب العاليّة ٦: ٢٠٢.

(٢) هذا مذهب الحكماء المشّائين كما في الأسفار ٥: ١٥٧. وخالَفَهم في ذلك الشيخ الإشراقيّ تبعاً للأقدمين، حيث قال في المطارحات: ٢٨٤: «وأمّا الصورة فالقدماء يرون أنّ كلّ ما ينطبع في شيء هو عرضٌ، ويتأبون عن تسمية المنطبع في المحلّ جوهراً».

وقال في حكمة الإشراق: ٨٨: «والحقّ مع الأقدمين في هذه المسألة».

والآثار، وهذه الأفعال لها مبدأ جوهريٌّ لا محالة؛ وليس هو المادّة الأُولى، لأنّ شأنها القبول والانفعال دون الفعل؛ ولا الجسميّة المشتركة، لأنّها واحدة مشتركة وهذه الأفعال كثيرة مختلفة؛ فلها مبادٍ مختلفةٍ؛ ولو كانت هذه المبادئ أعراضاً مختلفة وجب انتهاؤها إلى جواهر مختلفة، وليست هي الجسميّة، لِما سمعْتَ من اشتراكها بين الجميع؛ فهي جواهر منوِّعة تتنوّع بها الأجسام، تسمّى: «الصور النوعيّة».

تتمّة :

أوّل ما تتنوّع الجواهر المادّية ـ بعد الجسميّة المشتركة ـ إنّما هو بالصور النوعيّة التي تتكوّن بها العناصر؛ ثمّ العناصر موادُ لصور أُخرى تلحق بها؛ وكان القدماء من علماء الطبيعة يعدّون العناصر أربعاً، وأخذ الإلـهيّون ذلك أصلاً موضوعاً؛ وقد أنهاها الباحثون أخيراً إلى ما يقرب من مائة وبضع عنصر.

الفصل السادس

في تلازم المادّة والصورة[١]

المادّة الأُولى والصورة متلازمتان، لا تنفكّ إحداهما عن الأُخرى.

أما أنّ المادّة لا تتعرّى عن الصورة،فلأنّ المادّة الأُولىٰ حقيقتها أنّها بالقوّة من جميع الجهات، فلا توجد إلّا متقوّمة بفعليّةٍ جوهريّةٍ متّحدةٍ بها،إذ لا تحقُّقَ لموجود إلّا بفعليّة، والجوهر الفعليّ الذي هذا شأنه هو الصورة؛ فإذن المطلوب ثابت.

وأمّا أنّ الصورة التي من شأنها أن تقارن المادّة لا تتجرّد عنها[٢]، فلأنّ شيئاً

← وقال صدر المتألّهين ـ بعد تحرير محلّ النزاع ـ: «فيه خلافٌ بين أتباع المعلّم الأوّل من المشّائين ومنهم الشيخ الرئيس ومَنْ في طبقته وبين الأقدمين من اليونانيّين كهرمس وفيثاغورس وأفلاطون وحكماء الفرس والرواقيّين ومن تابعهم كصاحب حكمة الإشراق». انتهى كلامه في شرحه للهداية الأثيريّة: ٦٥.

(١) أي أنّ المادّة لا تفارق الصورة الجسميّة، والصورة الجسميّة لا تفارق المادّة.

(٢) أي عن المادّة.

من الأنواع التي ينالها الحسّ والتجربة لا يخلو من قوّة التغيّر وإمكان الانفعال، وهذا أصل موضوع مأخوذ من العلوم الطبيعيّة، وما فيه القوّة والإمكان لا يخلو من مادّة؛ فإذن المطلوب ثابت.

الفصل السابع

في أنّ كلّاً من المادّة والصورة محتاجة إلى الأُخرى

بيان ذلك أمّا إجمالاً: فإنّ التركيب بين المادّة والصورة تركيبٌ حقيقيٌّ إتّحاديٌّ، ذو وحدة حقيقيّة، وقد تقدّم أنّ بعض أجزاء المركّب الحقيقيّ محتاج إلى بعض[1].

وأمّا تفصيلاً: فالصورة محتاجة إلى المادّة في تعيُّنها، فإنّ الصورة إنّما يتعيّن نوعها باستعدادٍ سابقٍ تحمله المادّة، وهي تُقارِنُ صورةً سابقةً، وهكذا.

وأيضاً: هي محتاجة إلى المادّة في تشخّصها، أي في وجودها الخاصّ بها، من حيث ملازمتها للعوارض المسمّاة بـ«العوارض المشخِّصة» من الشكل والوضع والأين ومتى وغيرها.

وأمّا المادّة، فهي متوقّفةُ الوجود حدوثاً وبقاءً على صورةٍ مّا من الصور الواردة عليها، تتقوّم بها؛ وليست الصورة علّةً تامّةً ولا علّةً فاعليّةً لها، لحاجتها في تعيُّنها وفي تشخُّصها إلى المادّة، والعلّة الفاعليّة إنّما تفعل بوجودها الفعليّ؛ فالفاعل لوجود المادّة جوهر مفارق للمادّة من جميع الجهات، فهو عقل مجرّد أوجد المادّة، وهو يستحفظها بالصورة بعد الصورة التي يوجدها في المادّة.

فالصورة جزء للعلّة التامّة، وشريكة العلّة للمادّة، وشرط لفعليّة وجودها. وقد شبّهوا استبقاء العقلِ المجرّدِ المادّة بصورةٍ مّا بمن يستحفظ سقفَ بيتٍ بأعمدة متبدّلة فلا يزال يزيل عموداً وينصب مكانه آخر.

---

(١) راجع الفصل السادس من المرحلة الخامسة.

واعتُرِض عليه[١]: بأنّهم ذهبوا إلى كون هيولى عالم العناصر واحدة بالعدد[٢]، فكون صورة مّا ـ وهي واحدة بالعموم ـ شريكةَ العلّة لها يوجب كون الواحد بالعموم علّةً للواحد بالعدد وهو أقوىٰ وجوداً من الواحد بالعموم، مع أنّ العلّة يجب أن تكون أقوىٰ من معلولها.

ولو أغمضنا عن ذلك، فلا ريب أنّ تبدُّلَ الصوَرِ يستوجب بطلان الصورة السابقة وتحقُّقَ اللاحقة في محلّها، وإذ فُرِضَ أنّ الصورة جزء العلّة التامّة للمادّة، فبطلانها يوجب بطلان الكلّ ـ أعني العلّة التامّة ـ ويبطل بذلك المادّة؛ فأخذ صورة مّا شريكة العلّة لوجود المادّة يؤدّي إلى نفي المادّة.

والجواب[٣]: أنّه سيأتي في مرحلة القوّة والفعل[٤] أنّ تبدُّلَ الصوَرِ في الجواهر المادّيّة ليس بالكون والفساد وبطلانِ صورةٍ وحدوثِ أُخرى؛ بل الصور المتبدِّلة موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ سيّالٍ يتحرّك الجوهرُ المادّيّ فيه، وكلّ واحد منها حدٌّ من حدود هذه الحركة الجوهريّة؛ فهي موجودة متّصلة واحدة بالخصوص وإن كانت وحدة مبهمةً[٥] تناسب إيهامَ ذات المادّة التي هي قوّة محضة؛ وقولنا: «إنّ صورة مّا واحدة بالعموم شريكةُ العلّة للمادّة» إنّما هو باعتبار ما يطرأ عليها من الكثرة بالانقسام.

---

(١) هذا الإشكال تعرّض له الشيخ الرئيس في الفصل الرابع من المقالة الثانية من إلهيّات الشفاء.

(٢) كما في التعليقات للشيخ الرئيس: ٥٧.

(٣) كما في الفصل الرابع من المقالة الثانية من إلهيّات الشفاء.

(٤) في الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة.

(٥) أي المادّة وإن كانت واحدةً بالعدد، ولكن لم يكن كلّ واحدٍ بالعدد أقوى من الواحد بالعموم، بل وحدة المادّة وحدة مبهمة ضعيفة كما أنّ المادّة نفسها مبهمةٌ وجوداً، لأنّه محض القوّة.

الفصل الثامن
النفس والعقل موجودان

أمّا النفس ـ وهي الجوهر المجرّد من المادّة ذاتاً المتعلّق بها فعلاً ـ فلِما نجد في النفوس الإنسانيّة من خاصّة العلم، وسيأتي في مرحلة العاقل والمعقول[1] أنّ الصور العلميّة مجرّدةٌ من المادّة موجودةٌ للعالِم حاضرةٌ عنده، ولولا تجرُّد العالِم بتنزُّهِهِ عن القوّة ومحوضتِهِ في الفعليّة، لم يكن معنى لحضور شيءٍ عنده، فالنفس الإنسانيّة العاقلة مجرّدةٌ من المادّة، وهي جوهرٌ لكونها صورةً لنوع جوهريٍّ، وصورةُ الجوهر جوهرٌ على ما تقدّم[2].

وأمّا العقل، فلِما سيأتي[3] أنّ النفس في مرتبة العقل الهيولانيّ أمرٌ بالقوّة بالنسبة إلى الصور المعقولة لها، فالذي يفيض عليها الفعليّة فيها يمتنع أن يكون نفسها وهي بالقوّة، ولا أيُّ أمرٍ مادّيٍّ مفروضٍ، فمفيضها جوهرٌ مجرّدٌ منزّهٌ عن القوّة والإمكان، وهو العقل.

وأيضاً، تقدَّم أنّ مفيضَ الفعليّة للأنواع المادّية بجَعْلِ المادّة والصورة واستحفاظ المادّة بالصورة، عقلٌ مجرّدٌ[4]؛ فالمطلوب ثابت.

وعلى وجودهما براهين كثيرة أُخر، ستأتي الإشارة إلى بعضها[5].

خاتمةٌ:

من خواصّ الجوهر أنّه لا تضادَّ فيه، لأنّ من شرط التضادّ تحقُّقَ موضوع يعتوره الضدّان[6]، ولا موضوع للجوهر.

---

(١) في الفصل الأوّل والثاني من المرحلة الحادية عشرة.

(٢) في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

(٣) في الفصل الخامس من المرحلة الحادية عشرة.

(٤) راجع الفصل السابق، حيث قال: «فالفاعل لوجود المادّة جوهرٌ مفارقٌ للمادّة من جميع الجهات...».

(٥) في المرحلة الحادية عشرة.

(٦) أي يتداوله الضدّان.

الفصل التاسع
في الكمّ[1] وانقساماته وخواصّه

الكمّ عَرَضٌ يقبل القسمةَ الوهميّةَ[2] بالذات[3]. وقد قسموه قسمةً أوّليـةً إلى المتّصل والمنفصل:

والمتّصل ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء بينها حدٌّ مشتركٌ[4] والحدُّ المشترك

---

(١) قال المحقّق الشريف في وجه تقديمه على سائر المقولات: «لكونه أعمّ وجوداً من الكيف، فإنّ أحد قسميه ـ أعني العدد ـ يعمّ المقارنات والمجرّدات؛ وأصحّ وجوداً من الأعـراض النسبيّة التي لا تقرّر لها في ذوات موضوعاتها»، راجع شرح المواقف: ٢٠٣.

(٢) وأمّا القسمة الخارجيّة، فهي تعدم الكمّ وتفنيه ـ منه ﷺ ـ.

(٣) هكذا عرّفه الميبديّ في شرح الهداية الأثيريّة: ١٦١، وقطب الدين الرازيّ فـي تـعليقته على شرح الإشارات ٢: ١٥٤. ونُسب إلى الجمهور في شرح التجريد للقوشجيّ: ٢٢١.

وأورد عليه الفخر الرازيّ بأنّه تعريف بالأخصّ، لاخـتصاص قـبول القـسمة بـالكمّ المتّصل.

وعرّفه الشيخ الرئيس في حكمة العين بـ«أنّه العرض الذي يقبل المسـاواة». وتـبعه أثير الدين الأبهريّ وابن سهلان الساوجيّ. راجع شـرح عـيون الحكـمة ١: ١٠٧، وشـرح الهداية الأثيريّة لصدر المتألّهين: ٢٦٥، والبصائر النصيريّة: ٢٦.

وأورد عليه الشيخ الإشراقيّ في المطارحات: ٢٣٤، حيث قال: «والكميّة قابلة لذاتـها المساواة واللامساواة ـ أي التفاوت والتجزّئ واللاتجزّئ ـ وهذا قد يـوردونه رسـماً وإن كانت المساواة لا تعرّف إلّا بأنّه اتّفاق في الكميّة، فعرّفوا الشيء بما يعرَّف بالشيء». انتهى.

وهذا الإيراد تعرّض له فخر الدين الرازيّ في المباحث المشرقيّة، ثمّ أجاب عـنه بأنّ المساواة ممّا يدرك بالحسّ، والكم لا يناله الحسّ، فيمكن تـعريف هـذا المـعقول بـذلك المحسوس. راجع المباحث المشرقيّة ١: ١٧٧ ـ ١٧٨.

وعرّفه الفارابيّ والشيخ الرئيس بـ«أنّه العرض الذي بذاته يمكن أن يوجد فيه شيء واحد يعدّه». راجع المنطقيّات ١: ٤٤، والفصل الرابع من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء.

وهذا التعريف استحسنه الرازيّ وصدر المتألّهين. وتـبعهما المـصنّف ﷺ فـي نـهاية الحكمة، ومع ذلك عرّفه هاهنا بما عـرّفه الجـمهور. راجـع المـباحث المشـرقيّة ١: ١٧٨، والأسفار ٤: ١٠، ونهاية الحكمة: ١٣٨.

(٤) والأولى أن يقال: «الكمّ المتّصل ما تكون أجزاؤه بحيث تشترك في الحـدود». أو يـقال:

ما إن اعتُبِرَ بدايةً لأحد الجزئيْن أمكن أن يُعتبر بدايةً للآخر، وإن اعتُبِرَ نهايةً لأحدهما أمكن أن يُعتبر نهايةً للآخر، كالنقطة بين جزئي الخطّ، والخطّ بين جزئي السطح، والسطح بين جزئي الجسم التعليميّ، والآن بين جزئي الزمان.

والمنفصل ما كان بخلافه[1]، كالخمسة مثلاً، فإنّها إن قُسِمَتْ إلى ثلاثة واثنين لم يوجد فيها حدٌّ مشتركٌ، وإلّا فإن كان واحداً منها عادَتْ الخمسة أربعةً، وإن كان واحداً من خارج عادت ستّةً، هذا خلف.

الثاني ـ أعني المنفصل ـ هو العدد الحاصل من تكرُّر الواحد[2]، وإن كان الواحد نفسه ليس بعدد، لعدم صدْقِ حدّ الكمّ عليه؛ وقد عدّوا كلّ واحدةٍ من مراتب العدد نوعاً على حدة، لاختلاف الخواصّ.

والأوّل ـ أعني المتّصل ـ ينقسم إلى: قارّ وغير قارّ. والقارّ: «ما لأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود» كالخطّ مثلاً. وغير القارّ بخلافه، وهو الزمان، فإنّ كلّ جزءٍ منه مفروضٍ لا يوجد إلّا وقد انصرم السابق عليه ولمّا يوجد الجزء اللاحق.

والمتّصل القارّ على ثلاثة أقسام: جسمٌ تعليميٌّ، وهو الكمّيّة السارية في الجهات الثلاث من الجسم الطبيعيّ المنقسمة فيها؛ وسطحٌ، وهو نهاية الجسم التعليميّ المنقسمة في جهتَيْن؛ وخطٌّ، وهو نهاية السطح المنقسمة في جهة واحدة.

وللقائلين بالخلاء[3] ـ بمعنى الفضاء الخالي من كلّ موجودٍ شاغلٍ يملؤه ـ شكٌّ

← «الكمّ المتّصل ما يمكن أن يفرض في أجزائه حدٌّ مشترك». فإنّ الكم مشتملٌ على الأجزاء ذاتاً ولا يحتاج فرضها فيه.

(١) أي ما لم تكن أجزاؤه مشتركةً في الحدود بحيث يكون بين كلّ جزئين أمرٌ تكون نسبته إليهما على السواء.

(٢) مثّلوا للكمّ المنفصل بالعدد فقطّ، وهو لأنّ الكمّ المنفصل منحصرٌ في العدد ولا يمكن أن يكون غير العدد، فإنّ الكمّ المنفصل مشتملٌ على الأجزاء المتفرّقة، والمتفرّقات قوامها بالآحاد التي امّا نفس العدد أو شيءٌ فيه العدد.

(٣) وهم المتكلّمون. ومنهم فخرالدين الرازيّ في المحصل (تلخيص المحصّل: ٢١٤)، وأبواسحاق إبراهيم بن نوبخت في الياقوت في علم الكلام: ٢٣١، وأبو البركات في المعتبر

في الكمّ المتّصل القارّ؛ لكن الشأن في إثبات الخلاء بهذا المعنى.

تتمّـة :

يختصّ الكمّ بخواصّ:

الأُولى: أنّه لا تضادَّ بين شيءٍ من أنواعه، لعدم اشتراكها في الموضوع، والاشتراك في الموضوع من شرط التضادّ.

الثانية: قبول القسمة الوهميّة بالفعل[١] كما تقدّم[٢].

الثالثة: وجود ما يعدّه ـ أي يفنيه بإسقاطه منه مرّةً بعد مرّةٍ ـ. فالكمّ المنفصل ـ وهو العدد ـ مبدؤه الواحد، وهو عادٌّ لجميع أنواعه، مع أنّ بعض أنواعه عادٌّ لبعض؛ كالإثنين للأربعة، والثلاثة للتسعة؛ والكمّ المتّصل منقسمٌ ذو أجزاء، فالجزء منه يعدّ الكلّ[٣].

الرابعة: المساواة واللامساواة، وهما خاصّتان للكمّ[٤]، وتعرضان غيرَهُ بعرْضه[٥].

الخامسة: النهاية واللانهاية، وهما كسابقتَيْهما.

***

← ٢:٤٨ ـ ٦٧، والجبّائيّ وابنه وجماعةٌ من متكلّمي الحشويّة وأهل الجبر والتشبيه على ما في أوائل المقالات: ٨١. خلافاً لأكثر المحقّقين من الحكماء، فإنّهم قائلون باستحالته، راجع الفصل الثامن من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيات الشفاء، وشرح عيون الحكمة ٢:٨٣ـ ١٠٠، وشرح الإشارات ٢:١٦٤ ـ ١٦٦، والتحصيل: ٣٨٥ ـ ٣٩١، والأسفار ٤:٤٨ ـ ٥٧.

(١) أي بالذّات وبلا واسطة غيره، بخلاف غيره، فإنّ غيره إنّما يقبل القسمة بواسطة الكمّ.

(٢) حيث عرّف الكمّ.

(٣) والكمّ المتّصل كالسنة التي تعدّ بالشهور، والشهر بالأيّام، واليوم بالساعات، والساعة بالدقائق.

(٤) أي هما من الأعراض الذاتيّة الأوّليّة للكمّ.

(٥) أي بواسطة الكمّ. وفي المطبوع سابقاً «بعروضه» والصحيح ما اثبتناه.

الفصل العاشر
في الكيف

وهو «عَرَضٌ لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته»[١]. وقد قسّموه بالقسمة الأوّليّة إلى أربعة أقسام[٢]:

أحدها: الكيفيّات النفسانيّة، كالعِلْم والإرادة والجُبْن والشجاعة واليأس والرجاء.

وثانيها: الكيفيّات المختصّة بالكمّيّات، كالاستقامة والانحناء والشكل ممّا

(١) هكذا عرّفه الفخر الرازيّ في المحصّل: ١٢٦. وتبعه الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ١٣٩.
والمشهور أنّ الكيفيّة هيئةٌ قارّةٌ لا يوجب تصوُّرُها تصوُّرَ شيءٍ خارج عنها وعن حاملها، ولا يقتضي قسمة ولا نسبة. راجع تعليقة صدر المتألّهين على إلهيّات الشفاء: ١٢١. وزاد في الأسفار ٤: ٥٩. ـ كما في المباحث المشرقيّة ١: ٢٥٧، وشرح المقاصد ١: ٢٠٠. والتحصيل: ٣٩٣ ـ قوله: «في أجزاء حاملها».
والفخر الرازيّ أورد على هذا التعريف، ثمّ قال: «ولعلّ الأقرب أن يقال: الكيف هو العرض الذي لا يتوقّف تصوُّرُه على تصوّر غيره، ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلّه اقتضاءً أوّليّاً»، راجع المباحث المشرقيّة ١: ٢٦١.
وفي التعريف المذكور في المتن خرج بقيد «العرض» الجوهر، وأمّا الواجب لذاته خارجٌ تخصّصاً لأنّ العرض قسمٌ من الماهيّة وماهيّة الواجب إنيّته، ومن هنا يظهر ما في كلام المصنّف في نهاية الحكمة: ١٤٤ ـ ١٤٥ من قوله: «فيخرج بـ(العرض) الواجب لذاته والجوهر». وبقيد «عدم قبول القسمة» خرج الكمّ. وبقيد «عدم قبول النسبة» خرج الأعراض النسبيّة. وبقيد «لذاته» خرج ما يقبل القسمة والنسبة بالعَرَض.

(٢) وتعويلهم في حصرها في الأربعة على الإستقراء، كما في شرح المقاصد ١: ٢٠١، وشرح المواقف: ٢٣٤، والأسفار ٤: ٦١.
وقد ذُكِرَ في بيان وجه الحصر في الأربعة وجوهٌ: الأوّل ما ذكره الرازيّ في المباحث المشرقيّة ١: ٢٦٢ ـ ٢٦٣؛ والثاني والثالث والرابع ما ذكره الشيخ الرئيس في الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من الفنّ الثاني من منطق الشفاء. وتعرّض لها صدر المتألّهين في الأسفار ٤: ٦٢ ـ ٦٤، ثمّ قال: «والكلّ ضعيفةٌ». وإن شئت تفصيل الأقسام الأربعة، فراجع نهاية الحكمة: ١٤٥ ـ ١٦١.

يختصّ بالكمّ المتّصل، وكالزوجيّة والفرديّة في الأعداد ممّا يختصّ بالكمّ المنفصل.

وثالثها: الكيفيّات الاستعداديّة؛ وتسمّى أيضاً: «القوّة واللاقوّة» كالاستعداد الشديد نحو الانفعال كاللين، والاستعداد الشديد نحو اللاانفعال كالصلابة. وينبغي أن يعدّ منها مطلقُ الاستعداد القائم بالمادّة. ونسبة الاستعداد إلى القوّة الجوهريّة التي هي المادّة نسبة الجسم التعليميّ الذي هو فعليّةُ الإمتداد في الجهات الثلاث إلى الجسم الطبيعيّ الذي فيه إمكانه[١].

ورابعها: الكيفيّات المحسوسة بالحواس الخمسّ الظاهرة[٢]، وهي إن كانت سريعة الزوال كحُمْرة الخَجَل وصُفْرة الوَجَل، سُمّيت: «انفعالات»؛ وإن كانت راسخةً، كصُفْرة الذهب وحلاوة العسل، سُمّيت: «انفعاليّات».

ولعلماء الطبيعة اليوم تشكيكٌ في كون الكيفيّات المحسوسة موجودةً في الخارج على ما هي عليه في الحسّ، مشروحٌ في كتبهم.

الفصل الحادي عشر
في المقولات النسبيّة

وهي: الأين، ومتى، والوضع، والجدة، والإضافة، والفعل، والانفعال.

أمّا الأين: فهو هيأةٌ حاصلةٌ من نسبة الشيء إلى المكان[٣].

---

(١) راجع أيضاً: الفصل الأوّل والفصل الثالث عشر، من المرحلة العاشرة.

(٢) وهي المبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات والملموسات.

(٣) اعلم أنّهم اختلفوا في حقيقة المكان على أقوال:

الأوّل: ما ذهب إليه المتكلّمون من إنكار المكان. قال الميبديّ في شرح الهداية الأثيريّة: ٦١: «مذهب الإشراقيّين أنّ المكان موجود في الخارج. ومذهب المتكلّمين أنّه لا شيء، بمعنى أنّه معدوم في الخارج». وذكر الشيخ الرئيس حججهم، ثمّ أجاب عنها في الفصل الخامس من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشفاء.

الثاني: ما نُسب إلى جماعةٍ من الأوائل في شوارق الإلهام ٢: ٣٠٠. وهو أنّ المكان هيولى الجسم.

وأمّا متىٰ: فهو هيأةٌ حاصلةٌ من نسبة الشيء إلى الزمان؛ وكونه فيه أعمّ من كونه في نفس الزمان، كالحركات؛ أو في طرفه، وهو الآن، كالموجودات الآنيّة الوجود، من الاتّصال والانفصال والمماسّة ونحوها؛ وأعمّ أيضاً من كونه على وجه الانطباق، كالحركة القطعيّة[1]، أو لا على وجهه، كالحركة التوسّطيّة[2]

وأمّا الوضع: فهو هيأةٌ حاصلةٌ من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، والمجموع إلى الخارج[3]؛ كالقيام الذي هو هيأةٌ حاصلةٌ للإنسان من نسبةٍ خاصّةٍ

← الثالث: أنّه الصورة. وهذا القول أيضاً منسوبٌ إلى جماعةٍ من الأوائل، فراجع شوارق الإلهام ٢: ٣٠٠.

الرابع: أنّه سطحٌ من جسم يلاقي المتمكّن، سواء كان حاوياً أو محوياً له. وهذا القول تعرّض له أرسطو في كتاب «الطبيعيّات»، راجع كتاب «طبيعيّات أرسطو» بالفارسيّة: ١٢٧.

الخامس: أنّه السطح الباطن من الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من المحوي. وهذا قول المعلّم الأوّل والشيخ الرئيس، راجع «طبيعيّات أرسطو»: ١٣٩، والفصل السادس والتاسع من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشفاء، ونُسب إلى الفارابيّ في الأسفار ٤: ٤٣.

السادس: أنّ المكان بعدٌ يساوي أقطار الجسم المتمكّن، فيكون بُعداً جوهريّاً مجرّداً عن المادّة. وهذا قول أفلاطون كما في شرح المواقف: ٢٢٤. وقال السيّد الداماد: «إنّ البعد المفطور المكاني المجرّد قد أبطله أفلاطون بالبراهين، والشيخ الرئيس نقل ذلك عنه في الشفاء، وشارحا الإشارات إمام المتشكّكين وخاتم المحقّقين نقلا عنه. ثمّ ينسب فريقٌ من هؤلاء المختلفين اثباته إليه»، انتهى كلامه في القبسات: ١٦٤.

وهذا القول نُسب إلى الرواقيّين في الأسفار ٤: ٤٣، وبدائع الحكمة: ١١.

واختاره المحقّق الطوسيّ وصدر المتألّهين ﴿﴾. فراجع كشف المراد: ١٥٢، وشوارق الإلهام: ٣٠١، وشرح التجريد للقوشجيّ: ١٥٦، والأسفار ٤: ٤٣.

(١) الحركة القطعيّة كون الشيء بين المبدأ والمنتهىٰ بحيث له نسبةٌ إلى حدود المسافة المفروضة التي كلُّ واحدٍ منها فعليّةٌ للقوّة السابقة وقوّةٌ للفعليّة اللاحقة من حدٍّ يتركه ومن حدٍّ يستقبله.

(٢) وهي كون الشيء بين المبدأ والمنتهى بحيث كلُّ حدٍّ من حدود المسافة فُرِضَ، فهو ليس قبله وبعده فيه.

(٣) هكذا عرّفه الشيخ الرئيس في الفصل السادس من المقالة السادسة من الفنّ الثاني من منطق الشفاء، والتعليقات: ٤٣. وقال الفخرالرازيّ في شرح عيون الحكمة ١: ١١٣: «لفظ

بين أعضائه نفسها، وبينها وبين الخارج، من كون رأسه إلى فوق وقدمَيْه إلى تحت.

وأمّا الجدة ـ ويقال لها: «الملك»[١] ـ: فهي هيأةٌ حاصلةٌ من إحاطة شيءٍ بشيءٍ، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط[٢]؛ سواء كانت الإحاطة إحاطةً تامّةً، كالتجَلْبُبْ؛ أو إحاطةً ناقصةً، كالتقمُّص والتنعُّل.

وأمّا الإضافة: فهي هيأةٌ حاصلة من تكرُّر النسبة بين شيئَيْن، فإنّ مجرّدَ النسبة لا يوجب إضافةً مقوليّةً، وإنّما تفيدها نسبةُ الشيء الملحوظ من حيث إنّه منتسب إلى شيءٍ هو منتسبٌ إليه لهذا المنتسب، كالأب المنسوب ـ من حيث إنّه أب لهذا الإبن ـ إليه من حيث إنّه إبن له.

وتنقسم الإضافة إلى متشابهة الأطراف كالأُخوّة والأُخوّة، ومختلفة الأطراف كالأُبوّة والبنوّة، والفوقيّة والتحتيّة.

ومن خواصّ الإضافة: أنّ المضافَيْن متكافئان وجوداً وعدماً، وفعلاً وقوّةً، لا يختلفان من حيث الوجود والعدم، والفعل والقوّة[٣].

واعلم أنّ المضاف قد يطلق على نفس الإضافة كالأُبوّة والبنوّة، ويسمّى: «المضاف الحقيقيّ»؛ وقد يطلق على معروضها كالأب والإبن، ويسمّى: «المضاف المشهوريّ».

← الشيخ في تعريف مقولة الوضع مضطرب في جميع كتبه».

(١) وقال في الأسفار ٤:٢٢٣: «وقد يعبّر عن الملك بمقولة له».

(٢) هكذا عرّفها من عدّها من المقولات. وأمّا الشيخ الرئيس قال في الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيات الشفاء: «وأمّا مقولة الجدّة فإنّي إلى هذه الغاية لم أتحقّقها». وقال أيضاً في الفصل السادس من المقالة السادسة من الفنّ الثاني من منطق الشفاء: «وأمّا مقولة الجدة فلم يتّفق لي إلى هذه الغاية فهمها، ولا أحد الأُمور التي تجعل كالأنواع لها أنواعاً لها، بل يقال عليها باشتراكٍ من الإسم أو تشابُهٌ...ويشبه أن يكون غيري يعلم ذلك، فليتأمّل هنا لك من كتبهم». وقال بهمنيار في التحصيل: ٤١٦: «أمّا مقولة الجدّة فقد امتنع من أن يُعدّ في جملة المقولات».

(٣) فإذا كان أحدهما موجوداً كان الآخر موجوداً، كما أنّه إذا كان أحدهما معدوماً كان الآخر معدوماً، وإذا كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل، وكذا في جانب القوّة.

وأمّا الفعل: فهو الهيئة الحاصلة من تأثير المؤثّر مادام يؤثّر، كالهيأة الحاصلة من تسخين المسخّن مادام يسخّن.

وأمّا الانفعال: فهو الهيئة الحاصلة مِنْ تأثّرِ المتأثّر مادام يتأثّر، كالهيئة الحاصلة مِنْ تسخُّنِ المتسخّن مادام يتسخّن.

واعتبار التدرّج في تعريف الفعل والانفعال[١] لاخراج الفعل والانفعال إلّا بداعيين[٢]، كفعل الواجب (تعالى) باخراج العقل المجرّد من العدم إلى الوجود، وانفعال العقل بخروجه من العدم إلى الوجود بمجرّد إمكانه الذاتيّ.

***

(١) الذي يظهر من لفظ «أن يفعل» و «أن ينفعل».
(٢) أي لإخراج الفعل والانفعال الدفعيّ.

المرحلة السابعة

في العلّة والمعلول

وفيها أحد عشر فصلاً



الفصل الأوّل
في إثبات العلّيّة والمعلوليّة وأنّهما في الوجود

قد تقدّم أنّ الماهيّة في ذاتها ممكنة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وأنّها في رجحان أحد الجانبَيْن محتاجةٌ إلى غيرها[1]، وعرفت أنّ القول بحاجتها في رجحان عدمها إلى غيرها نوعُ تجوُّزٍ، وإنّما الحاجة في الوجود، فلوجودها توقّف على غيرها[2].

وهذا التوقّف لا محالة على وجود الغير، فإنّ المعدومَ من حيث هو معدومٌ لا شيئيّةَ له، فهذا الموجود المتوقّف عليه في الجملة هو الذي نسمّيه: «علّةً»، والماهيّة المتوقّفة عليه في وجودها: «معلولتها»[3].

---

(١) في الفصل السابع والثامن من المرحلة الرابعة.

(٢) في الفصل العاشر من المرحلة الأُولى.

(٣) اعلم أنّهم اختلفوا في تعريف العلّة والمعلول.

قال الشيخ الرئيس في رسالة الحدود: «إنّ العلّة هي كلّ ذات يلزم منه أن يكون وجود ذات أُخرى إنّما هو بالفعل من وجود هذا الفعل، ووجود هذا بالفعل من وجود ذلك بالفعل»، راجع رسائل ابن سينا: ١١٧. وقال في عيون الحكمة: «السبب هو كلّ ما يتعلّق به وجود الشيء من غير أن يكون ذلك الشيء داخلاً في وجوده أو محقّقاً به وجوده». وناقش فيه فخر الدين الرازيّ في شرح عيون الحكمة ٣: ٤٥.

وقال المحقّق الطوسيّ: «كلّ شيءٍ يصدر عنه أمرٌ إمّا بالاستقلال أو بالانضمام، فإنّه علّة

ثمّ إنّ المجعول للعلّة، والأثر الذي تضعه في المعلول، إمّا أن يكون هو وجوده أو ماهيّته أو صيرورة ماهيّته موجودة[١]؛ لكن يستحيل أن يكون المجعول هو الماهيّة لما تقدّم أنّها اعتباريّة[٢]، والذي للمعلول من علّته أمر أصيل؛ على أنّ الذي تستقرّ فيه حاجة الماهيّة المعلولة ويرتبط بالعلّة هو وجودها لا ذاتها[٣].

ويستحيل أن يكون المجعول هو الصيرورة، لأنّها معنى نسبيٌّ قائمٌ بطرفَيْه، ومن المحال أن يقوم أمرٌ أصيلٌ خارجيٌّ بطرفَيْن اعتباريَّيْن غير أصيلَيْن،

← لذلك الأمر، والأمر معلول له»، راجع كشف المراد: ١١٤. وأورد عليه القوشجيّ في شرح التجريد: ١١٢، ثمّ قال: «فالصواب أن يقال: العلّة ما يحتاج إليه أمرٌ في وجوده».

ولهم في كتبهم عبارات شتّى غير ما ذكر في تعريف العلّة والمعلول. ويمكن القول بأنّ: العلّة هي ما يؤثّر في الشيء في الوجود، والمعلول ما يتأثّر منه في الوجود، وبتعبير آخر: العلّة ذاتٌ تؤثّر في الشيء وجوداً من حيث هي مؤثّرة بالفعل، والمعلول ذلك الشيء المتأثّر من حيث هو متأثّر بالفعل. فإن كان المؤثّر مؤثّراً غير متأثّر فهو العلّة التامّة وإن كان مؤثّراً هو متأثرٌ عن المؤثّر الآخر فهو العلّة الناقصة.

ومن هنا يظهر أنّ العلّة التامّة منحصرة في الله عزّوجلّ.

(١) فالأقوال في مجعول العلّة ثلاثة:

الأوّل: أنّ مجعولها ماهيّة المعلول.

الثاني: أنّ مجعولها وجود المعلول.

الثالث: أنّ مجعولها صيرورة ماهيّة المعلول موجودةً.

أمّا الأوّل، فذهب إليه الإشراقيّون، راجع شرح حكمة الإشراق: ٤١٦. ونُسب إلى المحقّق الدوانيّ، فراجع الأسفار ١: ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

وأمّا الثاني والثالث: فذهب إليهما الحكماء المشّاء. قال الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ٥٨: «لكن محقّقوهم مشوا إلى جانب مجعوليّة الوجود، وغيرهم إلى مجعوليّة الاتّصاف وصيرورة الماهيّة موجودةً». وقال صدر المتألّهين: «فجمهور المشّائين ذهبوا ـ كما هو المشهور ـ إلى أنّ الأثر الأوّل للجاعل هو الوجود المعلول. وفسّره المتأخّرون بالموجوديّة، أي اتّصاف ماهيّة المعلول بالوجود بالمعنى الذي ذكرناه، لا أنّ الأثر الأوّل هو ماهيّة الاتّصاف أو ذات المعلول أو نفس الوجود، لاستغناء الماهيّات بحقائقها التصوريّة عندهم من الجاعل».

(٢) في الفصل الرابع من المرحلة الاولى.

(٣) لأنّ الماهيّة في حدّ نفسها هي هي، من غير أن ترتبط بشيءٍ وراء نفسها. ـ منه ﷺ ـ.

فالمجعول من المعلول والأثر الذي تفيده العلّة هو وجوده، لا ماهيّته، ولا صيرورة ماهيّته موجودةً، وهو المطلوب.

الفصل الثاني
في انقسامات العلّة[١]

تنقسم العلّة إلى تامّةٍ وناقصةٍ، فإنّها إمّا أن تشتمل على جميع ما يتوقّف عليه وجود المعلول، بحيث لا يبقى للمعلول معها إلّا أن يوجد، وهي: «العلّة التامّة»؛ وإمّا أن تشتمل على البعض دون الجميع، وهي: «العلّة الناقصة»؛ وتفترقان من حيث إنّ العلّة التامّة يلزم من وجودها وجودُ المعلول ومن عدمها عدمُهُ، والعلّة الناقصة لا يلزم من وجودها وجودُ المعلول، ولكن يلزم من عدمها عدمُهُ.

وتنقسم أيضاً إلى الواحدة والكثيرة.

وتنقسم أيضاً إلى البسيطة، وهي ما لا جزء لها، والمركّبة، وهي بخلافها. والبسيطة: إمّا بسيطة بحسب الخارج كالعقل المجرّد والأعراض، وإمّا بحسب العقل، وهي ما لا تركيب فيه خارجاً من مادّة وصورة، ولا عقلاً من جنس وفصل؛ وأبسَطُ البسائط ما لم يتركّب من وجود وماهيّة، وهو الواجب (عزّ اسمه).

وتنقسم أيضاً إلى قريبةٍ وبعيدةٍ، والقريبة ما لا واسطةَ بينها وبين معلولها، والبعيدة بخلافها كعلّة العلّة.

وتنقسم العلّة إلى داخليّةٍ وخارجيّةٍ، والعلل الداخليّة ـ وتسمّى أيضاً: «علل القوام» ـ هي المادّة والصورة المقوّمتان للمعلول، والعِلَل الخارجيّة ـ وتسمّى أيضاً: «علل الوجود» ـ هي الفاعل والغاية، وربّما سمّي الفاعل: «ما به الوجود»، والغاية: «ما لأجله الوجود».

وتنقسم العلّة إلى العِلَل الحقيقية والمعدّات؛ وفي تسمية المعدّات «عللاً»

---

(١) مطلقاً، سواء كانت فاعليّة أو مادّيّة أو صوريّة أو غائيّة. وقد ذكر المحقّق اللاهيجيّ لكلّ قسم مثالاً، فراجع شوارق الإلهام: ٢٥١ ـ ٢٥٢.

تجوُّزٌ، فليست عِلَلاً حقيقيّةً، وإنّما هي مقرِّبات تقرّب المادّة إلى إفاضة الفاعل؛ كورود المتحرّك في كلّ حدّ من حدود المسافة، فإنّه يقرّبه إلى الورود في حدّ يتلوه؛ وكانصرام القطعات الزمانيّة، فإنّه يقرّب موضوعَ الحادث إلى فعليّةِ الوجود.

الفصل الثالث
في وجوب وجود المعلول عند وجود العلّة التامّة ووجوب وجود العلّة عند وجود المعلول[١]

إذا كانت العلّة التامّة موجودةً، وجب وجودُ معلولها، وإلّا جاز عدمه مع وجودها، ولازمُه تحقّق عدم المعلول لعدم العلّة من دون علّة.

وإذا كان المعلول موجوداً، وجب وجودُ علّته؛ وإلّا جاز عدمُها[٢] مع وجود المعلول، وقد تقدّم أنّ العلّة ـ سواء كانت تامّةً أو ناقصةً ـ يلزم من عدمها عدم المعلول[٣].

ومن هنا يظهر: أنّ المعلول لا ينفكّ وجوده عن وجود علّته، كما أنّ العلّة التامّة لا تنفكّ عن معلولها.

فلو كان المعلول زمانيّاً موجوداً في زمانٍ بعينه، كانت علّتُهُ موجودةً واجبةً في ذلك الزمان بعينه، لأنّ توقُّفَ وجوده على العلّة في ذلك الزمان، فترجيح العلّة لوجوده وإفاضتها له في ذلك الزمان؛ ولو كانت العلّةُ موجودةً في زمانٍ آخر

---

(١) اعلم أنّ العلّة ـ كما سبق ـ ذاتٌ تؤثّر في الشيء وجوداً من حيث هي مؤثّرة بالفعل، فإن كانت الذات تؤثّر في الشيء من دون أن تتأثّر من غيره فهي العلّة التامّة وإلّا فهي العلّة الناقصة. ومن هنا يظهر أنّ الذات لا تصير علّةً ولا تتّصف بالعلّيّة ما لم يؤثّر في غيره، فالذات من حيث هي، لا من حيث هي مؤثّرة، وقبل أن تؤثّر تخلّفت عن وجود المعلول لأنّه حينئذٍ لم تصر علّةً ولم تتّصف بالعلّيّة، ومن حيث هي مؤثّرة وبعد أن تؤثّر يمتنع تخلّفها عن وجود المعلول. فالأولى أن يقال: إذا صارت الذات علّةً تامّةً فيمتنع تخلّف المعلول عنها، لأنّ الذات لم تصر علّةً إلّا أن تؤثّر في الشيء وجوداً، والتأثير غير منفكّ عن الأثر، فإنّ نسبة الأثر إلى المؤثّر كنسبة الظلّ إلى الشاخص.

(٢) أي عدم علّته.

(٣) في الفصل السابق.

معدومةً في زمان وجود المعلول والإفاضة قائمةٌ بوجودها[١]، كانت[٢] مفيضةً للمعلول وهي[٣] معدومة، هذا محال[٤].

برهانٌ آخر:

حاجةُ الماهيّة المعلولة إلى العلّة ليست إلّا حاجة وجودها إلى العلّة، وليست الحاجة خارجةً من وجودها ـ بمعنى أن يكون هناك «وجودٌ» و «حاجةٌ» ـ، بل هي مستقرّةٌ في حدّ ذات وجودها، فوجودها عين الحاجة والارتباط، فهو «وجودٌ رابطٌ» بالنسبة إلى علّته لا استقلال له دونها، وهي مقوّمة له، وما كان هذا شأنه استحال أن يوجد إلّا متقوّماً بعلّته معتمداً عليها، فعند وجود المعلول يجب وجود علّته؛ وهو المطلوب.

الفصل الرابع
[قاعدة «الواحد»]

الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد[٥]. وذلك: أنّ من الواجب أن تكون بين العلّة

---

(١) أي العلّة. (٢) أي العلّة.

(٣) أي العلّة.

(٤) الفرق بين هذه المسألة ومسألة: «أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد» أنّ المراد بالوجوب هاهنا، الوجوب بالقياس إلى الغير، وفي تلك المسألة، الوجوب بالغير. ـ منه ﷺ ـ.

(٥) أي الفاعل المستقلّ إذا كان واحداً من جميع الجهات فلا يصدر منه إلّا المعلول الواحد.

وهذا مذهب الحكماء والمعتزلة من المتكلّمين على ما في نقد المحصّل: ٢٣٧، وشوارق الإلهام: ٢٠٦.

وأمّا الأشاعرة فذهبوا إلى خلاف ذلك. قال العلّامة الإيجيّ: «يجوز عندنا ـ أي الأشاعرة ـ استناد آثار متعدّدة إلى مؤثّر واحد بسيط، وكيف لا ونحن نقول بأنّ جميع الممكنات مستندٌ إلى الله تعالى»، راجع كلام الماتن في شرح المواقف: ١٧٢. وتبعهم الفخر الرازيّ، فإنّه نقل أربعة براهين على رأي الحكماء ثمّ ناقش في الجميع، فراجع المباحث المشرقيّة ١: ٤٦٠ ـ ٤٦٨.

وقال صدر المتألّهين في شرح الهداية الأثيريّة: ٢٥٤ ـ بعد التعرّض لشبهات الرازيّ ـ: «والإشتغال بجواب أمثال هذه الشبهات تضييع للأوقات من دون فائدة...». وإن شئت

ومعلولها سنخيّةٌ ذاتيّةٌ ليست بين الواحد منهما وغير الآخر، وإلّا جاز كون كلّ شيءٍ علّةً لكلّ شيءٍ وكلّ شيءٍ معلولاً لكلّ شيءٍ، ففي العلّة جهةٌ مسانِخَةٍ لمعلولها، هي المخصّصة لصدوره عنها؛ فلو صدرتْ عن العلّة الواحدة ـ وهي التي ليست لها في ذاتها إلّا جهة واحدة ـ معاليلُ كثيرةٌ بما هي كثيرةٌ متباينةٌ غير راجعة إلى جهة واحدة بوجهٍ من الوجوه، لِزمَه تقرُّرُ جهاتٍ كثيرةٍ في ذاتها وهي ذاتُ جهةٍ واحدةٍ، وهذا محال[1].

ويتبيّن بذلك: أنّ ما يصدر عنه الكثير من حيث هو كثيرٌ، فإنّ في ذاته جهةُ كثرةٍ[2].

ويتبيّن أيضاً: أنّ العِلَل الكثيرة لا تتوارد على معلول واحد[3].

الفصل الخامس

في استحالة الدور والتسلسل في العلل

أمّا استحالة الدور ـ وهو توقُّفُ وجودِ الشيء على ما يتوقَّفُ عليه وجودُهُ؛ إمّا بلا واسطة، وهو «الدور المصرَّح» وإمّا بواسطة أو أكثر، وهو «الدور المضمر» ـ، فلأنّه يستلزم توقُّفَ وجودِ الشيء على نفسه، ولازِمُهُ تقدُّمُ الشيء

← تفصيل ما قالوا أساطين الحكمة في الردّ على شبهات الرازيّ، فراجع الأسفار ٢: ٢٠٤ ـ ٢١٢، و ٧: ١٩١ ـ ٢٤٤، والقبسات: ٣٥١ ـ ٣٦٧، وشوارق الإلهام: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(١) هذا البيان جامعٌ لأكثر البراهين. وادّعى بعض المحقّقين بداهة المسألة، كما قال المحقّق اللاهيجيّ في شوارق الإلهام: ٢١٠: «فالحقّ ما ذكره الشارح القديم من أنّ الحكم بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد بديهيٌّ لا يتوقّف إلّا على تصوّر طرفيه». وقال المحقّق الطوسيّ في شرح الإشارات ٣: ١٢٢: «وكان هذا الحكم قريباً من الوضوح».

(٢) لأنّ الكثير من حيث هو كثيرٌ لا يناسب الواحد من حيث هو واحدٌ، فالكثير من حيث هو كثيرٌ لا يكون إثراً للواحد بما هو واحدٌ، وإلّا لزم أن يكون الواحد من حيث هو واحد كثيراً، وهذا ضروريّ البطلان.

(٣) والوجه في ذلك أنّه لو كان كلّ واحدةٍ من العِلَل علّةً مستقلّة لذلك المعلول الواحد، لزم احتياج المعلول الواحد إلى كلّ واحدةٍ منها، لكونها علّةً له، ولزم استغناء ذلك المعلول عن كلّ واحدة منها لكون الأُخرى مستقلّة في علّيّته، وهو محال للزوم اجتماع النقيضين.

على نفسه بالوجود[١]، لتقدُّمِ وجود العلّة على وجود المعلول بالضرورة.

وأمّا استحالة التسلسل ـ وهو ترتُّبُ العِلَل لا إلى نهاية[٢] ـ، فمن أسدّ البراهين عليها ما أقامه الشيخ في إلهيّات الشفاء[٣]؛ ومحصّله: أنّا إذا فرضنا معلولاً وعلّتَهُ وعلّةَ علّتِهِ وأخذنا هذه الجملة، وجدنا كلاًّ من الثلاثة ذا حُكْمٍ ضروريٍّ يختصّ به، فالمعلول المفروض معلولٌ فقط، وعلّتُهُ علّةٌ لما بعدها معلولةٌ لما قبلها، وعلّةُ العلّة علّةٌ فقط غيرُ معلولة، فكان ما هو معلول فقط طرفاً وما هو علّة فقط طرفاً آخر، وكان ما هو علّة ومعلول معاً وسطاً بين طرفَيْن؛ ثمّ إذا فرضنا الجملة أربعةً مترتبةً، كان للطرفين ما تقدَّم مِنْ حكم الطرفين، وكان الإثنان الواقعان بين الطرفين مشتركَيْن في حكم الوسط ـ وهو أنّ لهما العلّيّة والمعلوليّة معاً بالتوسّط بين طرفين ـ ثمّ كلّما زِدْنا في عدد الجملة إلى ما لا نهاية له كان الأمر جارياً على مجرى واحد، وكان مجموع مابين الطرفيْن ـ وهي العدّة التي كلُّ واحدٍ من آحادها علّةٌ ومعلولٌ معاً ـ وسطاً له حكمه. فلو فرضنا سلسلة من العلل مترتّبةً إلى غير النهاية، كان ما وراء المعلول الأخير من الجملة غير المتناهية وسطاً لا طَرَفَ له، وهو محال.

وهذا البرهان يجري في كلّ سلسلة مترتّبة من العلل التي لا تفارق وجودُها وجودَ المعلول، سواء كانت تامّةً أو ناقصةً، دون العلل المعدّة.

ويدلّ على وجوب تناهي العلل التامّة خاصّة ما تقدّم أنّ وجود المعلول وجودٌ رابطٌ بالنسبة إلى علّته[٤]، فإنّه لو ترتّبَتِ العلّيّة والمعلوليّة في سلسلة غير متناهية من غير أن تنتهي إلى علّة غير معلولة، كانت وجودات رابطة متحقّقةً من

(١) وتقدُّم الشيء على نفسه مستلزم لتخلّل العدم بين الشيء ونفسه، وهو ضروريّ الاستحالة.

(٢) أي ترتُّبُ شيءٍ موجودٍ على شيءٍ آخر موجودٍ معه بالفعل، وترتُّب الثاني على ثالث كذلك، والثالث على رابع، وهكذا إلى غير النهاية.

(٣) وهذا البرهان معروفٌ ببرهان الوسط والطرف. راجع الفصل الأوّل من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء.

(٤) راجع الفصل الثالث من هذه المرحلة.

غير وجودٍ نفسيٍّ مستقلٍّ تقوم به، وهو محال.

ولهم على استحالة التسلسل حُجَجٌ أُخرى مذكورة في المطوّلات[١].

الفصل السادس
[العلّة الفاعليّة وأقسامها]

العلّة الفاعليّة ـ وهي التي تفيض وجودَ المعلول وتفعله ـ على أقسام[٢]. وقد ذكروا في وجه ضبطها: أنّ الفاعل إمّا أن يكون له عِلْمٌ بفعله أو لا، والثاني إمّا أن يلائم فِعْلُه طبْعَه، وهو «الفاعل بالطبع» أو لا يلائم وهو «الفاعل بالقسر»؛ والأوّل ـ وهو الذي له عِلْمٌ بفعله ـ إن لم يكن فعله بإرادته، فهو «الفاعل بالجبر»، وإن كان بها، فإمّا أن يكون عِلْمُه بفعله في مرتبة فعله، بل عين فعله وهو «الفاعل بالرضا»، وإمّا أن يكون علْمُه بفعله قبل فعله، وحينئذٍ إمّا أن يكون علْمُه مقروناً بداعٍ زائد وهو «الفاعل بالقصد» وإمّا أن لا يكون علْمُه مقروناً بداعٍ زائد، بل يكون نفس العلم فعليّاً منشأً لصدور المعلول، وحينئذٍ فإمّا أن يكون علمه زائداً على ذاته وهو «الفاعل بالعناية» أو غير زائد على ذاته وهو «الفاعل بالتجلّي»؛ والفاعل في ما تقدّم إذا نسب إلى فعله من جهة أنّه وفعله فعْلٌ لفاعل آخر، كان «فاعلاً بالتسخير»[٣].

---

(١) راجع الأسفار ٢: ١٤١ ـ ١٦٩، وشوارق الإلهام: ٢١٥ ـ ٢١٦، والمباحث المشرقيّة ١: ٤٧٠ ـ ٤٧٧، وشرح المنظومة: ١٣٤ ـ ١٣٦. وصنّف محمّد عبدالحي اللكهنويّ الأنصاريّ كتاباً موسوماً بـ«الكلام المتين في تحرير البراهين»، وهو مشتمل على اثنين وخمسين برهاناً على إبطال التسلسل، وهاهنا نكتفي بذكر بعضها إجمالاً: ١ ـ برهان العروة الوثقى. ٢ ـ برهان العرشيّ. ٣ ـ برهان الزوج والفرد. ٤ ـ برهان الزيادة. ٥ ـ برهان النسبة. ٦ ـ برهان اختلاف النصفين. ٧ ـ برهان التحرّك. ٨ ـ برهان خلوّ الحيّز. ٩ ـ برهان الطفرة. ١٠ ـ برهان السلّمي. ١١ ـ برهان المقاطعة. ١٢ ـ برهان كثرة الأنصاف. ١٣ ـ برهان حصر ما لا ينحصر. وغيرها من البراهين المذكورة فيه. فراجع الكتاب المذكور.

(٢) قد ذكر صدر المتألّهين للفاعل ستّة أقسام. راجع الأسفار ٢: ٢٢٠ ـ ٢٢٥، والمبدأ والمعاد: ١٣٣ ـ ١٣٥. وأنهاها الحكيم السبزواريّ إلى ثمانية أقسام، راجع شرح المنظومة: ١١٧.

(٣) انتهى ما ذكره الحكيم السبزواريّ من وجه الضبط لها. راجع شرح المنظومة: ١١٧ ـ ١١٩،

فللفاعل أقسام ثمانية:

أحدها: الفاعل بالطبع، وهو الذي لا عِلْمَ له بفعله، مع كون الفعل ملائماً لطَبْعِهِ؛ كالنفس في مرتبة القوى البدنيّة الطبيعيّة، تفعل أفعالها بالطبع.

الثاني: الفاعل بالقسر، وهو الذي لا عِلْمَ له بفعله، ولا فعلُهُ ملائمٌ لطبعه، كالنفس في مرتبة القوى عند المرض، فإنّ الأفعال تنحرف فيه عن مجرى الصحّة لعوامل قاسرة.

الثالث: الفاعل بالجبر، وهو ما له عِلْمٌ بفعله وليس بإرادته، كالإنسان يكره على فعل ما لا يريده.

الرابع: الفاعل بالرضا، وهو الذي له إرادةٌ وعلْمُهُ التفصيليّ بالفعل عين الفعل وليس لِهِ قَبْلَ الفعل إلّا علمٌ إجماليٌّ به بعلمه بذاته، كالإنسان يفعل الصور الخياليّة وعلمُهُ التفصيليّ بها عينها وله قبْلَها علمٌ إجماليٌّ بها بعلمه بذاته، وكفاعليّة الواجب للأشياء عند الإشراقيّين[١].

الخامس: الفاعل بالقصد، وهو الذي له إرادةٌ وعلْمٌ بفعْلِهِ قبلَ الفعل، بداعٍ زائد، كالإنسان في أفعاله الإختياريّة[٢].

السادس: الفاعل بالعناية، وهو الذي له إرادةٌ وعلْمٌ سابقٌ على الفعل زائدٌ على ذات الفاعل، نفْسُ الصورة العلميّة منشأً لصدور الفعل من غير داعٍ زائد، كالإنسان الواقع على جذع عالٍ، فإنّه بمجرّد توهّم السقوط يسقط على الأرض، وكالواجب في إيجاده على قول المشّائين[٣].

← وتعليقة الأسفار ٢:٢٢٢.

(١) نُسب إليهم في الأسفار ٢:٢٢٤، والشواهد الربوبيّة: ٥٥، وشوارق الإلهام: ٥٥٢، وشرح المنظومة: ١٢١. وراجع شرح حكمة الإشراق: ٣٦٢ ـ ٣٦٥.

(٢) وكالواجب عند جمهور المتكلّمين على ما في الأسفار ٢:٢٢٤، والشواهد الربوبيّة: ٥٥، وشرح المنظومة: ١٢١. وقال المحقّق اللاهيجيّ في شوارق الإلهام: ٥٥٢: «فاعلم أنّ الأشبه أنّ مراد محقّقي المعتزلة من كون الإرادة عين الداعي الذي هو العلم بالأصلح انّما هو الذي ذهب إليه الفلاسفة على ما ذكرنا، فيكون الواجب (تعالى) عندهم أيضاً فاعلاً بالعناية».

(٣) راجع التعليقات للشيخ الرئيس: ١٨ ـ ١٩، وشرح الإشارات ٢:١٥١. ونُسب إليهم في

السابع: الفاعل بالتجلّي، وهو الذي يفعل الفعلَ وله علْمٌ سابقٌ تفصيليٌّ به هو عين علْمِهِ الإجماليّ بذاته، كالنفس الإنسانيّة المجرّدة، فإنّها لمّا كانت الصورة الأخيرة لنوعها، كانت على بساطتها هي المبدأ لجميع كمالاتها وآثارها الواجدة لها في ذاتها، وعلمها الحضوريّ بذاتها علْمٌ بتفاصيل كمالاتها، وإن لم يتميّز بعضها من بعض، وكالواجب (تعالى) بناءً على ما سيجيء من أنّ له (تعالى) علماً إجماليّاً في عين الكشف التفصيليّ[١].

الثامن: الفاعل بالتسخير، وهو الفاعل إذا نُسِبَ إليه فِعْلُه من جهة أنّ لنفس الفاعل فاعلاً آخر، إليه يستند هو وفعْلُه، فهو فاعلٌ مسخَّرٌ في فعله، كالقوى الطبيعيّة والنّباتيّة والحيوانيّة المسخَّرة في أفعالها للنّفس الإنسانيّة، وكالفواعل الكونيّة المسخَّرة للواجب (تعالى) في أفعالها.

وفي كون الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية مباينَيْن للفاعل بالقصد مبانيةً نوعيّةً ـعلى ما يقتضيه التقسيم ـكلامٌ[٢].

الفصل السابع
في العلّة الغائـيّة

وهي الكمال الأخير الذي يتوجّه إليه الفاعل في فِعْلِهِ.

فإن كان لعلْمِ الفاعل دَخْلٌ في فاعليّته كانت الغاية مرادةً للفاعل في فعله؛ وإن شئت فقل: كان الفعل مراداً له لأجلها[٣]، ولهذا قيل: «إنّ الغاية متقدّمةٌ على الفعل تصوّراً، ومتأخّرةٌ عنه وجوداً»[٤].

← الأسفار ٢: ٢٢٤، وشوارق الإلهام: ٥٥٠، وشرح المنظومة: ١٢٠.

(١) في الفصل الخامس من المرحلة الثانية عشرة.

(٢) توضيحه في نهاية الحكمة: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٣) قال الشيخ الرئيس في طبيعيّات الشفاء: «أمّا الغاية فهي المعنى الذي لأجله تحصيل الصورة في المادّة...». وقال في الإلهيّات: «ونعني بالغاية العلّة التي لأجلها يحصل وجود شيءٍ مباين لها». راجع الفصل العاشر من المقالة الأُولى من الفنّ الأوّل من طبيعيات الشفاء، وإلهيّات الشفاء: ٢٨٣.

(٤) هكذا قال الشيخ الرئيس في الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء،

وإن لم يكن للعلم دَخْلٌ في فاعليّة الفاعل كانت الغاية ما ينتهي إليه الفعل؛ وذلك: أنّ لكمال الشيء نسبةً ثابتةً إليه، فهو مقتضٍ لكماله. ومَنْعُهُ من مقتضاه دائماً أو في أكثر أوقات وجوده قَسْرٌ دائميٌّ أو أكثريٌّ ينافي العناية الإلهيّة بايصال كلّ ممكن إلى كماله الذي أودع فيه استدعاؤه؛ فلكلّ شيءٍ غاية هي كماله الأخير الذي يقتضيه؛ وأمّا القَسْر الأقلّيّ، فهو شرٌّ قليلٌ، يتداركه ما بحذائه من الخير الكثير، وإنّما يقع فيما يقع في نشأة المادّة بمزاحمة الأسباب المختلفة.

الفصل الثامن
في إثبات الغاية فيما يعدّ لعباً أو جزافاً أو باطلاً والحركات الطبيعيّة وغير ذلك

ربّما يظنّ: أنّ الفواعل الطبيعيّة لاغاية لها في أفعالها، ظنّاً: أنّ الغاية يجب أن تكون معلومةً مرادةً للفاعل[١]؛ لكنّك عرفت أنّ الغاية أعمّ من ذلك[٢]، وأنّ للفواعل الطبيعيّة غاية في أفعالها، هي ما تنتهي إليه حركاتها[٣].

وربما يظنّ: أنّ كثيراً من الأفعال الاختياريّة لا غاية لها، كملاعب الصبيان بحركات لا غاية لهم فيها، وكاللعب باللحية، وكالتنفّس، وكانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب، وكوقوف المتحرّك إلى غاية عن غايته، بعَرَض مانعٍ يمنعه عن ذلك، إلى غير ذلك من الأمثلة[٤].

والحقّ: أنّ شيئاً من هذه الأفاعيل لا يخلو عن غاية؛ توضيح ذلك[٥]: أنّ في الأفعال الإراديّة مبدأً قريباً للفعل، هو القوّة العاملة المنبثّة في العضلات؛ ومبدأً

← والتعليقات: ١٢٨، والنجاة: ٢١٢.

(١) هذا الإشكال تعرّض له الشيخ الرئيس في الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء.

(٢) راجع الفصل السابق.

(٣) هكذا أجاب عنه الشيخ الرئيس في الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء.

(٤) هذا الإشكال أيضاً تعرّض له الشيخ الرئيس في الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء.

(٥) كما في الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء.

متوسطاً قَبْلَه، وهو الشوق المستتبع للإرادة والإجماع؛ ومبدأ بعيداً قبلَه هو العلم، وهو تصوُّرُ الفعل على وجهٍ جزئيٍّ الذي ربما قارن التصديق بأنّ الفعل خيرٌ للفاعل.

ولكلٍّ من هذه المبادئ الثلاثة غايةٌ؛ وربما تطابق أكثر من واحد منها[1] في الغاية، وربما لم يتطابق.

فإذا كان المبدأ الأوّل ـ وهو العلم ـ فكريّاً، كان للفعل الإراديّ غايةٌ فكريّةٌ؛ وإذا كان تخيّلاً من غير فكر، فربما كان تخيُّلاً فقط ثمّ تعلّق به الشوق ثمّ حرّكت العاملة نحوَهُ العضلات، ويسمّى الفعل عندئذ: «جزافاً»، كما ربما تصوّر الصبيّ حركةً من الحركات فيشتاق إليها فيأتي بها، وما انتهت إليه الحركة حينئذٍ غاية للمبادئ كلّها؛ وربما كان تخيُّلاً مع خُلُقٍ وعادةٍ كالعبث باللحية، ويسمّى: «عادةً»؛ وربما كان تخيُّلاً مع طبيعة كالتنفّس، أو تخيُّلاً مع مزاج، كحركات المريض، ويسمّى: «قصداً ضروريّاً»، وفي كلّ من هذه الأفعال لمبادئها غاياتها، وقد تطابقت في أنّها: «ما انتهت إليه الحركة»؛ وأمّا الغاية الفكريّة فليس لها مبدأ فكريٌّ، حتّى تكون له غايته.

وكلّ مبدأ من هذه المبادئ إذا لم يوجد غايته، لانقطاع الفعل دون البلوغ إلى الغاية بعرْضِ مانعٍ من الموانع، سُمِّي الفعل بالنسبة إليه: «باطلاً» وانقطاع الفعل بسبب مانع يحول بينه وبين الوصول إلى الغاية غير كون الفاعل لا غاية له في فعله.

الفصل التاسع

في نفي القول بالاتّفاق، وهو انتفاء الرابطة بين ما يعدّ غايةً للأفعال وبين العلل الفاعليّة

ربما يظنّ: أنّ من الغايات المترتّبة على الأفعال ما هو غير مقصود لفاعله، ولا مرتبط به؛ ومثّلوا له بمن يحفر بئراً ليصل إلى الماء فيعثر على كَنْزٍ؛ والعثور على الكنز ليس غايةً لحفر البئر مرتبطاً به، ويسمّى هذا النوع من الإتّفاق: «بختاً

---

(١) أي من المبادئ الثلاثة.

سعيداً» وبمن يأوى إلى بيت ليستظلّ، فينهدم عليه فيموت ويسمّى هذا النوع من الإتّفاق: «بختاً شقيّاً»[١].

وعلى ذلك بنىٰ بعض علماء الطبيعة كينونةَ العالم، فقال: «إنّ عالَم الأجسام مركّبة من أجزاء صِغار ذَرّيّةٍ مبثوثةٍ في خلاء غير متناه، وهي دائمة الحركة، فاتّفق أن تصادمت جملة منها فاجتمعت فكانت الأجسام، فما صلح للبقاء بقى وما لم يصلح لذلك فنى سريعاً أو بطيئاً»[٢].

والحقّ: أن لا اتّفاق في الوجود. ولنقدّم لتوضيح ذلك مقدّمة، هي: أنّ الأُمور الكائنة يمكن أن تتصوّر على وجوه أربعة[٣]: منها ما هو دائميّ الوجود، ومنها ما هو أكثريُّ الوجود، ومنها ما يحصل بالتساوي كقيام زيد وقعوده مثلاً، ومنها ما يحصل نادراً وعلى الأقلّ كوجود الإصبع الزائد في الإنسان.

والأمر الأكثريُّ الوجود يفارق الدائميَّ الوجود بوجود معارض يعارضه في بعض الأحيان، كعدد أصابع اليد، فإنّها خمسة على الأغلب، وربما أصابت القوّة المصوِّرة للاصبع مادّةً زائدةً صالحةً لصورة الاصبع، فصوّرَتْها اصبعاً؛ ومن هنا يعلم: أنّ كون الأصابع خمسةً مشروطٌ بعدم مادّة زائدة، وأنّ الأمر بهذا الشرط دائميُّ الوجود لا أكثريّه، وأنّ الأقلّيّ الوجود مع اشتراط المعارض المذكور أيضاً دائميُّ الوجود لا أقلّيّه؛ وإذا كان الأكثريّ والأقلّيّ دائميّين بالحقيقة فالأمر في المساوي ظاهرٌ؛ فالأُمور كلّها دائميّةُ الوجود جاريةٌ على نظام ثابت لا يختلف ولا يتخلّف.

---

(١) هذا ما توهّمه ذيمقراطيس كما في الفصل الرابع عشر من المقالة الأُولى من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشفاء.

(٢) انتهى ما قال بعض علماء الطبيعة، وهو أنباذقلس كما في الفصل الرابع عشر من المقالة الأُولى من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشفاء.

(٣) هكذا أجاب عن الإشكال الشيخ الرئيس في الفصل الثالث عشر من المقالة الأُولى من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشفاء.

وإذا كان كذلك، فلو فرض أمرٌ كماليٌّ مترتّبٌ على فعْلِ فاعلٍ ترتُّباً دائميّاً لا يختلف ولا يتخلّف، حَكَمَ العقلُ حكماً ضروريّاً فطرياً بوجود رابطة وجوديّة بين الأمر الكماليّ المذكور وبين فعل الفاعل، رابطةً تقضي بنوع من الإتّحاد الوجوديّ بينهما ينتهي إليه قصد الفاعل لفعله، وهذا هو الغاية.

ولو جاز لنا أن نرتاب في ارتباط غايات الأفعال بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتّب، جاز لنا أن نرتاب في ارتباط الأفعال بفواعلها وتوقّف الحوادث والأُمور على علّة فاعليّة، إذ ليس هناك إلّا ملازمة وجوديّة وترتّب دائميّ؛ ومن هنا ما أنكر كثير من القائلين بالإتّفاق العلّةَ الفاعليّةَ، كما أنكر العلّة الغائيّةَ وحَصَرَ العلّيّةَ في العلّة المادّيّة[١] وستجيء الإشارة إليه[٢]

فقد تبيّن من جميع ما تقدّم: أنّ الغايات النادرة الوجود المعدودة من الإتّفاق غاياتٌ دائميّةٌ ذاتيّةٌ لعللها، وإنّما تنسب إلى غيرها بالعَرَض؛ فالحافر لأرضٍ تحتها كَنْزٌ يعثر على الكَنْزِ دائماً، وهو غاية له بالذات، وإنّما تنسب إلى الحافر للوصول إلى الماء بالعَرَض؛ وكذا البيت الذي اجتمعَتْ عليه أسباب الإنهدام ينهدم على مَنْ فيه دائماً، وهو غاية للمتوقّف فيه بالذات، وإنّما عُدَّتْ غاية للمستظلّ بالعَرَض؛ فالقول بالإتّفاق من الجهل بالسبب.

الفصل العاشر
في العلّة الصوريّة والماديّة

أمّا العلّة الصوريّة: فهي الصورة ـ بمعنى ما به الشيء هو هو بالفعل ـ بالنسبة إلى النوع المركّب منها ومن المادّة، فإنّ لوجود النوع توقّفاً عليها بالضرورة، وأمّا بالنسبة إلى المادّة، فهي صورةٌ وشريكةُ العلّة الفاعليّة على ما تقدّم[٣]، وقد تطلق الصورة على معانٍ أُخر خارجةٍ من غرضنا.

---

(١) وهم الماديّون المنكرون لما وراء الطبيعة.

(٢) في الفصل الآتي.

(٣) في الفصل السابع من المرحلة السادسة.

وأمّا العلّة المادّيّة. فهي المادّة بالنسبة إلى النوع المركّب منها ومن الصورة، فإنّ لوجود النوع توقّفاً عليها بالضرورة؛ وأمّا بالنسبة إلى الصورة فهي مادّةٌ قابلةٌ معلولةٌ لها على ما تقدّم[١].

وقد حصر قوم من الطبيعيّين العلّةَ في المادّة؛ والأُصول المتقدّمة تردُّه، فإنّ المادّة ـ سواء كانت الأُولى أو الثانية[٢] ـ حيثيّتُها القوّة، ولازمها الفقدان، ومن الضروريّ أنّه لا يكفي لإعطاء فعليّة النوع وإيجادها، فلا يبقى للفعليّة إلّا أن توجد من غير علّة، وهو محال.

وأيضاً، قد تقدّم أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد[٣]، والوجوب الذي هو الضرورة واللزوم لا مجال لاستناده إلى المادّة التي حيثيّتها القبول والإمكان، فوراء المادّة أمرٌ يوجب الشيء ويوجده، ولو انتفَتْ رابطه التلازم التي إنّما تتحقّق بين العلّة والمعلول أو بين معلولَي علّةٍ ثالثةٍ وارتفعَتْ من بين الأشياء بَطَل الحكم باستتباع أيٍّ شيءٍ لأيّ شيءٍ، ولم يجز الاستناد إلى حكم ثابت، وهو خلاف الضرورة العقليّة، وللمادّة معانٍ أُخَر غير ما تقدّم خارجة من غرضنا.

الفصل الحادي عشر
في العلّة الجسمانيّة

العلل الجسمانيّة متناهيةٌ أثراً، من حيث العِدّة والمُدّة والشِدّة، قالوا: «لأنّ

---

(١) في الفصل السابع من المرحلة السادسة.

(٢) إنّ الأنواع التي لها كمالٌ بالقوّة لا تخلو في جوهر ذاتها من جوهر يقبل فعليّة كمالاتها الأُولى والثانية من الصور والأعراض. فإن كانت حيثيّته حيثيّة القوّة من جهةٍ وحيثيّة الفعليّة من جهةٍ، كالجسم الذي هو بالفعل من جهة جسميّته وبالقوّة من جهة الصور والأعراض اللاحقة لجسميّته، سُمّي: «مادّةً ثانيةً». وإن كانت حيثيّته حيثيّة القوّة محضاً، وهو الذي تنتهي إليه المادّة الثانية بالتحليل، وهو الذي بالقوّة من كلّ جهة إلّا جهة كونه بالقوّة من كلّ جهة، سُمّي: «هيولى» و «مادّةً أولى». كذا في نهاية الحكمة: ٢٤٤.

(٣) راجع الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

الأنواع الجسمانيّة متحرّكة بالحركة الجوهريّة، فالطبائع والقوى التي لها منحلّة منقسمةٌ إلى حدود وأبعاض، كلٌّ [واحدة] منها محفوفٌ بالعدمَيْن محدودٌ ذاتاً وأثراً»(١).

وأيضاً، العلل الجسمانيّة لا تفعل إلّا مع وضع خاصّ بينها وبين المادّة، قالوا: «لأنّها لمّا احتاجت في وجودها إلى المادّة، احتاجت في إيجادها إليها، والحاجة إليها في الإيجاد هي بأن يحصل لها بسببها وضع خاصٌّ مع المعلول، ولذلك كان للقرب والبعد والأوضاع الخاصّة دخلٌ في تأثير العلل الجسمانيّة»(٢).

***

(١ و٢) راجع شرح المنظومة: ١٣١ ـ ١٣٢.

المرحلة الثامنة

في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير

وفيها عشرة فصول

الفصل الأوّل
في معنى الواحد والكثير

الحقّ أنّ مفهومَي الوحدة والكثرة من المفاهيم العامّة التي تنتقش في النفس إنتقاشاً أوّليّاً كمفهوم الوجود ومفهوم الإمكان ونظائرهما[1]، ولذا كان تعريفهما بأنّ: «الواحد ما لا ينقسم من حيث إنّه لا ينقسم، والكثير ما ينقسم من حيث إنّه ينقسم»[2] تعريفاً لفظيّاً[3]؛ ولو كانا تعريفَيْن حقيقيَّيْن، لم يخلوا من فساد، لتوقُّف تصوُّرِ مفهوم الواحد على تصوُّرِ مفهوم «ما ينقسم» وهو مفهوم الكثير[4]، وتوقُّفِ تصوُّرِ مفهوم الكثير على تصوّر مفهوم «المنقسم» الذي هو عينه[5]؛ وبالجملة:

---

(١) صرّح بذلك كثيرٌ من الحكماء والمتكلّمين. فراجع المباحث المشرقيّة ١:٨٣، والأسفار ٢:٨٢ ـ ٨٣، وكشف المراد: ١٠٠، والمطارحات: ٣٠٨، وشرح المقاصد ١:١٣٦، وايضاح المقاصد: ٥٤.

(٢) وقد يقال: «الواحد هو مبدأ العدد»، راجع المطارحات: ٢٤٦. وقد يقال: «الوحدة عدم الانقسام إلى أُمور متشابهة، والكثرة هي الانقسام إليها»، راجع شرح المقاصد ١:١٣٦.

(٣) قال الشيخ الرئس في الفصل الثالث من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء: «ثمّ يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفاً عقليّاً، وهناك نأخذ الوحدة متصوّرة بذاتها ومن أوائل التصوّر، ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيهاً». وتبعه الفخر الرازيّ في المباحث المشرقيّة: ١:٨٤، وصدر المتألّهين في الأسفار ٢:٨٣.

(٤) وهو دورٌ، والدور محال. (٥) فيلزم تعريف الشيء بنفسه.

الوحدة هي حيثيّة عدم الانقسام، والكثرة حيثيّة الانقسام.

تنبيه :

الوحدةُ تساوق الوجودَ مصداقاً كما أنّها تُباينه مفهوماً[1]، فكلُّ موجودٍ ـ فهو من حيث إنّه موجود ـ واحدٌ، كما أنّ كلَّ واحدٍ ـ فهو من حيث إنّه واحد ـ موجودٌ.

فإن قلت[2]: انقسام الموجود المطلق إلى الواحد والكثير يوجب كون الكثير موجوداً كالواحد، لأنّه من أقسام الموجود، ويوجب أيضاً كون الكثير غيرَ الواحد مبايناً له، لأنّهما قسيمان، والقسيمان متباينان بالضرورة؛ فـ«بعض الموجود ـ وهو الكثير من حيث هو كثير ـ ليس بواحد»، وهو يناقض القول بأنّ: «كلّ موجود فهو واحد».

قلت[3]: للواحد اعتباران:

[١ ـ] اعتباره في نفسه من دون قياسِ الكثير إليه، فيشمل الكثير، فإنّ الكثير من حيث هو موجود فهو واحدٌ له وجودٌ واحدٌ، ولذا يعرض له العدد، فيقال مثلاً: «عشرة واحدة وعشرات، وكثرة واحدة وكثرات».

[٢ ـ] واعتباره من حيث يقابل الكثير، فيباينه.

توضيح ذلك: أنّا كما نأخذ الوجود تارةً من حيث نفسه ووقوعه قبالَ مطلق العدم، فيصير عينَ الخارجيّة وحيثيّةَ ترتُّب الآثار، ونأخذه تارةً أُخرى فنجده في حالٍ تترتّب عليه آثاره وفي حالٍ أُخرى لا تترتّب عليه تلك الآثار، وإن ترتّبت

---

(١) والمراد أنّ أحدهما غير منفكّ عن الآخر في الواقع بمعنى أنّ كلّ موجود واحدٌ من جهة أنّه موجودٌ وبالعكس، وإن كان المفهوم من الواحد من حيث إنّه واحدٌ غير المفهوم من الوجود من حيث أنّه موجودٌ.

(٢) هذا التوهّم تعرّض له صدر المتألّهين في الأسفار ٢: ٩٠ ـ ٩١، وتعليقاته على شرح حكمة الإشراق: ١٩٢ ـ ١٩٣، ثمّ أجاب عنه.

(٣) كذا دَفَعه المصنّف ﷺ في تعليقته على الأسفار ٢: ٩٠. ثمّ قال في آخر كلامه: «وإلى هذا يرجع آخر كلام المصنّف».

عليه آثار أُخرى، فنعدّ وجوده المقيس وجوداً ذهـنيّاً لا تـترتّب عـليه الآثـار، ووجوده المقيس عليه وجوداً خارجيّاً تترتّب عليه الآثار، ولا ينافي ذلك قولنا: «إنّ الوجود يساوق العينيّة والخارجيّة وأنّـه عين ترتّب الآثار»؛ كذلك ربما نأخذ مفهوم الواحد باطلاقه من غير قياس، فنجده يساوق الوجود مصداقاً، فكلّ ما هو موجود فهو من حيث وجوده واحد؛ ونجده تارةً أُخرى وهو متّصف بالوحدة في حالٍ وغير متّصف بها في حالٍ أُخرى، كالإنسان الواحد بالعدد والإنسان الكثير بالعدد المقيس إلى الواحد بالعدد، فنعدّ المقيس كثيراً مقابلاً للـواحـد الذي هـو قسيمه، ولا ينافي ذلك قولَنا: «الواحد يساوق المـوجود المـطلق»، والمـراد بـه الواحد بمعناه الأعمّ المطلق من غير قياسٍ.

الفصل الثاني
في أقسام الواحد

الواحد إمّا حقيقيّ، وإمّا غير حقيقيّ. والحقيقيّ: ما اتّصف بالوحدة بنفسه من غير واسطة في العَرْض، كالإنسان الواحد؛ وغـير الحـقيقيّ بـخلافه، كـالإنسان والفرس المتّحدَيْن في الحيوانيّة.

والواحد الحقيقيّ إمّا ذاتٌ متّصفةٌ بالوحدة، وإمّا ذاتٌ هي نفسُ الوحدة؛ الثاني هي «الوحدة الحقّة» كوحدة الصرف من كلّ شيء، وإذا كانت عين الذات فالواحد والوحدة فيه شيءٌ واحد؛ والأوّل هو «الواحد غير الحقّ» كالإنسان الواحد.

والواحد بالوحدة غير الحقّة إمّا واحدٌ بـالخصوص، وإمّـا واحـدٌ بـالعموم؛ والأوّل هو «الواحد بالعدد» وهو الذي يفعل بتكرّره العدد؛ والثاني كالنوع الواحد والجنس الواحد.

والواحد بالخصوص إمّا أن لا ينقسم من حيث الطبيعة المـعروضة للـوحدة أيضاً كما لا ينقسم من حيث وصف وحدته، وإمّا أن ينقسم؛ والأوّل: إمّـا نـفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام، وإمّا غيره، وغيره: إمّا وضعيٌّ كـالنقطة الواحـدة،

وإمّا غيرُ وضعيٍّ كالمفارق، وهو: إمّا متعلّقٌ بالمادّة بوجهٍ كالنفس؛ وإمّا غير متعلّق كالعقل.

والثاني ـ وهو الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة ـ إمّا أن يقبله بالذات كالمقدار الواحد؛ وإمّا أن يقبله بالعَرَض كالجسم الطبيعيّ الواحد من جهة مقداره.

والواحد بالعموم إمّا واحد بالعموم المفهوميّ، وإمّا واحد بالعموم بمعنى السعة الوجوديّة؛ والأوّل إمّا واحدٌ نوعيٌّ كوحدة الإنسان، وإمّا واحدٌ جنسيٌّ كوحدة الحيوان، وإمّا واحدٌ عَرَضيٌّ كوحدة الماشي والضاحك.

والواحد بالعموم ـ بمعنى السعة الوجوديّة ـ كالوجود المنبسط.

والواحد غير الحقيقيّ ما اتّصف بالوحدة بعَرْضِ غيره، بأن يتّحد نوعَ اتّحادٍ مع واحدٍ حقيقيٍّ، كزيد وعمرو، فإنّهما واحد في الإنسان، والإنسان والفرس، فإنّهما واحد في الحيوان. وتختلف أسماء الواحد غير الحقيقيّ باختلاف جهة الوحدة بالعرض؛ فالوحدة في معنى النوع، تسمّى: «تماثلاً»، وفي معنى الجنس: «تجانساً»، وفي الكيف: «تشابهاً» وفي الكم: «تساوياً»، وفي الوضع: «توازياً»، وفي النسبة: «تناسباً».

ووجود كلّ من الأقسام المذكورة ظاهرٌ؛ كذا قرّروا[1].

---

(١) راجع كشف المراد: ١٠٢ ـ ١٠٣، وشرح التجريد للقوشجيّ: ١٠٠ ـ ١٠٢، والمباحث المشرقيّة ١: ٨٨ ـ ٨٩، والأسفار ٢: ٨٣ ـ ٨٧، وشرح المنظومة: ١٠٨ ـ ١١١، وغيرها من المطوّلات.

أمّا التماثل كوحدة أفراد الإنسان في النوع. والتجانس كالإنسان والبقر والحمار، فانّهم واحد في الجنس، والتشابه كالثلج والعاج والقطن المتّحدة في الكيف وهو البياض. والتساوي كوحدة ثلاثة أخشاب يكون كلّ منها ذراعين. والتوازيّ كخطي القطار، فانّهما متوازيان ولهما وحدة في الوضع. والتناسب كأربعة أولاد بالاضافة إلى آبائهم، فإنهم متناسبون أي واحدة في إضافةٍ هي البنوّة.

الفصل الثالث

[الهوهويّة وهو الحمل]

من عوارض الوحدةِ الهوهويّةُ؛ كما أنّ من عوارض الكثرةِ الغيريّةُ.

ثمّ الهوهويّة هي الاتّحاد في جهةٍ مّا، مع الاختلاف من جهةٍ مّا، وهذا هو الحمل، ولازمُهُ صحّةُ الحمل في كلِّ مختلفَيْن بينهما اتّحادٌ مّا[١] لكن التعارف خصّ إطلاق الحمل على موردَيْن من الاتّحاد بعد الاختلاف:

أحدهما: أن يتّحد الموضوع والمحمول مفهوماً وماهيّةً، ويختلفا بنوعٍ من الاعتبار، كالاختلاف بالاجمال والتفصيل في قولنا: «الإنسان حيوان ناطق»، فإنّ الحدّ عينُ المحدود مفهوماً، وإنّما يختلفان بالإجمال والتفصيل، وكالاختلاف بفرض انسلاب الشيء عن نفسه، فتغاير نفسُهُ نفسَهُ، ثمّ يحمل على نفسه لدفع توهُّم المغايرة، فيقال: «الإنسان إنسان»، ويسمّى هذا الحمل بـ«الحمل الذاتيّ الأوّليّ»[٢].

وثانيهما: أن يختلف أمران مفهوماً ويتّحدا وجوداً، كقولنا: «الإنسان ضاحك»

---

(١) اعلم أنّ للإتّحاد أقسام:

الأوّل: الاتّحاد الحقيقيّ: وهو صيرورة شيءٍ بعينه شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شيءٌ أو ينضمّ إليه شيءٌ. وهذا هو معناه الحقيقيّ وثبتت استحالته في محلّه.

الثاني: الاتّحاد الانضماميّ: وهو صيرورة شيءٍ شيئاً بأن يزول عن الصاير شيءٌ ويضاف إليه شيءٌ آخر، كصيرورة الماء هواءً.

الثالث: الاتّحاد التركيبيّ: وهو صيرورة شيئين شيئاً بالتركيب، كصيرورة التراب والماء طيناً.

الرابع: الاتّحاد المفهوميّ: وهو أن يتّحد الموضوع والمحمول مفهوماً ويختلفا اعتباراً، كالإنسان وحيوان ناطق.

الخامس: الاتّحاد الوجوديّ: وهو أن يختلف أمران مفهوماً ويتّحدا وجوداً، كالإنسان والضاحك.

(٢) سمّي ذاتيّاً، لكون المحمول فيه ذاتيّاً للموضوع؛ وأوّليّاً، لأنّه من الضروريّات الأوّليّة التي لا يتوقّف التصديق بها على أزيد من تصوّر الموضوع والمحمول. ـ منه ﷺ ـ.

و «زيد قائم»، ويسمّى هذا الحمل بـ«الحمل الشائع الصّناعيّ»[١].

الفصل الرابع
[تقسيمات للحمل الشائع]

وينقسم الحمل الشائع إلى «حمل هو هو»، وهو أن يحمل المحمول على الموضوع بلا اعتبار أمر زائد، نحو «الإنسان ضاحك» ويسمّى أيضاً: «حمل المواطاة»؛ و «حمل ذي هو» وهو أن يتوقّف اتّحاد المحمول مع الموضوع على اعتبار زائد، كتقدير ذي أو الإشتقاق؛ كـ«زيد عدل»، أي ذو عدل أو عادل.

وينقسم أيضاً إلى «بتّيّ» و «غير بتّيّ»؛ والبتّيّ: ما كانت لموضوعه أفراد محقّقة يصدق عليها عنوانُهُ كـ«الإنسان ضاحك» و «الكاتب متحرّك الأصابع»؛ وغير البتّيّ: ما كانت لموضوعه أفرادٌ مقدّرةٌ غيرُ محقّقةٍ، كقولنا: «كلّ معدوم مطلق فإنّه لا يخبر عنه» و «كلّ اجتماع النقيضَيْن محال».

وينقسم أيضاً إلى «بسيط» و «مركّب»؛ ويسمّيان: «الهليّة البسيطة» و «الهليّة المركّبة»؛ والهليّة البسيطة ما كان المحمول فيها وجود الموضوع كقولنا: «الإنسان موجود» والمركّبة ما كان المحمول فيها أثراً من آثار وجوده كقولنا: «الإنسان ضاحك».

وبذلك يندفع ما استشكل على قاعدة الفرعيّة ـ وهي أنّ «ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعُ ثبوتِ المثبت له» ـ بأنّ ثبوت الوجود للإنسان ـ مثلاً ـ في قولنا: «الإنسان موجود»، فرعُ ثبوت الإنسان قَبْلَه، فله وجودٌ قبلَ ثبوت الوجود له، وتجري فيه قاعدة الفرعيّة، وهلمّ جراً، فيتسلسل.

وجه الإندفاع: أنّ قاعدة الفرعيّة إنّما تجري في ثبوت شيءٍ لشيءٍ، ومفاد

---

(١) سُمّي شائعاً لأنّه الشائع في المحاورات، وصناعيّاً لأنّه المعروف والمستعمل في الصناعات والعلوم. ـ منه ﷺ ـ.

الهليّة البسيطة ثبوتُ الشيء، لا ثبوت شيءٍ لشيءٍ، فلا تجري فيها القاعدة[1].

الفصل الخامس
في الغيريّة والتقابل

قد تقدّم أنّ من عوارض الكثرة، الغيريّةَ[2]؛ وهي تنقسم إلى غيريّة ذاتيّة، وغير ذاتيّة[3]؛ والغيريّة الذاتيّة هي كون المغايرة بين الشيء وغيره لذاته، كالمغايرة بين الوجود والعدم، وتسمّى: «تقابلاً»؛ والغيريّة غير الذاتيّة هي كون المغايرة لأسباب أُخر، غير ذات الشيء، كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والفحم، وتسمّى: «خلافاً».

وينقسم التقابل، وهو الغيريّة الذاتيّة ـ وقد عرّفوه بامتناع اجتماع شيئيْن في محلٍّ واحد، من جهة واحدة، في زمان واحد[4] ـ، إلى أربعة أقسام، فإنّ المتقابلَيْن

---

(١) هذا الجواب لصدر المتألّهين ﵀ *. وقد تخلّص الدوانيّ ** عن الإشكال بتبديل الفرعيّة بالاستلزام، فقال: «ثبوت شيءٍ لشيءٍ مستلزم لثبوت المثبت له، فلا إشكال في الهليّة البسيطة، لأنّ ثبوت الوجود للماهيّة مستلزم لثبوت الماهيّة بهذا الوجود». وفيه: أنّه تسليم لورود الإشكال على القاعدة. وعن الإمام الرازيّ *** أنّ القاعدة مخصَّصة بالهليّة البسيطة. وفيه: أنّه تخصيص في القواعد العقليّة. ـ منه ﵀ ـ.

(٢) راجع الفصل الثالث من هذه المرحلة. (٣) أي غيريّة غير ذاتيّة.

(٤) هكذا عرّفه صدر المتألّهين في الأسفار ٢:١٠٢، وتبعه الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ١١٥.

وقال بعضهم في تعريف المتقابلين: «إنّ المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان في شيءٍ واحد في زمان واحد من جهة واحدة». راجع المباحث المشرقيّة ١:٩٩، وشرح المقاصد ١:١٤٥، والمطارحات: ٣١٣.

وقال صدر المتألّهين: «وإنّما عدلنا عن التعريف المشهور في الكُتُب لمفهوم المتقابلين

---

* راجع الأسفار ١:٤٣.

** راجع حاشية شرح التجريد للقوشجيّ: ٥٩.

*** كما نقل عنه الحكيم السبزواريّ في تعليقته على الأسفار ١:٤٣.

إمّا أن يكونا وجوديّين، أو لا، وعلى الأوّل إمّا أن يكون كلّ منهما معقولاً بالقياس إلى الآخر، كالعلو والسفل، فهما «متضائفان» والتقابل تقابل التضايف، أو لا يكونان كذلك، كالسواد والبياض، فهما «متضادّان» والتقابل تقابل التضادّ؛ وعلى الثاني يكون أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً، إذ لا تقابلَ بين عدميَّيْن؛ وحينئذٍ، إمّا أن يكون هناك موضوعٌ قابلٌ لكلٍّ منهما، كالعمى والبصر، ويسمّى تقابلهما: «تقابل العدم والملكة»، وإمّا أن لا يكون كذلك، كالنفي والاثبات، ويسمّيان: «متناقضين» وتقابلهما تقابل التناقض؛ كذا قرّروا[1].

ومن أحكام مطلق التقابل أنّه يتحقّق بين طرفَيْن، لأنّه نوعُ نسبةٍ بين المتقابلَيْن، والنسبة تتحقّق بين طرفَيْن[2].

← إلى تعريف مفهوم التقابل، لأنّ صيغة (اللذان) في قولهم: (المتقابلان هما اللذان...) يشعر بما لهما ذاتٌ، والعدم والملكة، والإيجاب والسلب لا ذاتَ لهما». راجع الأسفار ٢:١٠٣.

وقال القوشجيّ في شرح تجريد العقائد: ١٠٤ ـ تبعاً للمحقّق الشريف في شرح المواقف: ١٦٤ ـ: «وأمّا التقييد بوحدة الزمان فمستدرك، لأنّ الإجتماع لا يكون إلّا في زمان واحدٍ».

واعترض عليه المحقّق اللاهيجيّ في شوارق الإلهام: ١٩٢ ـ تبعاً للمحقّق الدوانيّ في حاشية شرح القوشجيّ: ١٠٤ ـ بأنّ قيد الاجتماع غير مغنٍ عن الزمان، لصدقه على المقارنة في الرتبة أو وصف آخر اصطلاحاً.

والعجب من صدر المتألّهين في شرح الهداية الأثيريّة: ٢٢٧، حيث قال: «وقيد» الاجتماع مغنٍ عن ذكر (في زمان واحد)، كما وقع في كلام بعضهم». فإنّ كلامه هذا ينافي كلامه في الأسفار ٢:١٠٢ ـ ١٠٣، حيث قال: «فما قيل من أنّ التقييد بوحدة الزمان مستدرك لأنّ الاجتماع لا يكون إلّا في زمانٍ واحدٍ، غيرُ صحيح». ويمكن أن يكون ما وقع في شرح الهداية سهواً من قلم الناسخ بحذف كلمة (غير) من العبارة، والصواب هو هذه العبارة: «وقيد الإجتماع غير مغنٍ...»

(١) راجع شرح المقاصد ١:١٤٦، وشرح تجريد العقائد للقوشجيّ: ١٠٤ ـ ١٠٥، وشوارق الإلهام: ١٩٢ ـ ١٩٣، والأسفار ٢:١٠٣.

(٢) أي: إنّ مفهوم التقابل بما هو وإن كان يعمّ التضائف وغيره، ولكن مصداقه مندرج تحت خصوص التضائف. ـ منه ﷺ ـ.

الفصل السادس
في تقابل التضايف[١]

من أحكام التضايف: أنّ المتضايفَيْن متكافئان وجوداً وعدماً، وقوّةً وفعلاً؛ فإذا كان أحدهما موجوداً كان الآخر موجوداً بالضرورة، وإذا كان أحدهما معدوماً كان الآخر معدوماً بالضرورة، وإذا كان أحدهما بالفعل أو بالقوّة كان الآخر كذلك بالضرورة؛ ولازِمُ ذلك أنّهما معان، لا يتقدّم أحدهما على الآخر، لا ذهناً ولا خارجاً.

الفصل السابع
في تقابل التضادّ

التضادّ ـ على ما تحصّل من التقسيم السابق ـ كَوْنُ أمرَيْن وجوديَّيْن غير متضائفَيْن متغايرَيْن بالذات، أي غير مجتمعَيْن بالذات[٢].

ومن أحكامه أن لا تضادَّ بين الأجناس العالية ـ من المقولات العشر ـ فإنّ الأكثر من واحد منها تجتمع في محلٍّ واحدٍ، كالكم والكيف وغيرهما في الأجسام؛ وكذا أنواع كلّ منها مع أنواع غيره؛ وكذا بعض الأجناس المندرجة

---

(١) وهو كون الشيئين بحيث يكون تعقّل كلّ منهما بالقياس إلى الآخر، كالأُبوّة والبنوّة.

(٢) اعلم أنّ للتضادّ اصطلاحين:

الأوّل: اصطلاح قدماء الفلاسفة: وهو أنّ المتضادّين أمران وجوديّان غير متضائفين، لا يجتمعان في محلٍّ واحدٍ، في زمانٍ واحدٍ، من جهةٍ واحدة. هذا ما نقله التفتازانيّ عن قدماء الفلاسفة في شرح المقاصد ١:١٤٧.

الثاني: اصطلاح المشّائين: وهو أنّ المتضادّين أمران وجوديّان غير متضائفين متعاقبان على موضوعٍ واحدٍ، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف. راجع الأسفار ٢: ١١٢ ـ ١١٣.

وعلى الاصطلاح الأوّل وقوع التضادّ بين الجواهر ممكنٌ، كما جاز أن يزيد أطراف التضادّ على إثنين. وعلى الاصطلاح الثاني لا تضادّ بين الجواهر، ويمتنع وقوع التضادّ بين أزيد من طرفين.

تحت الواحد منها مع بعض آخر، كاللون مع الطعم مثلاً؛ فالتضادّ بالاستقراء إنّما يتحقّق بين نوعَيْن أخيرَيْن مندرجَيْن تحت جنسٍ قريبٍ، كالسواد والبياض المندرجَيْن تحت اللون؛ كذا قرّروا[1].

ومن أحكامه أنّه يجب أن يكون هناك موضوع يتواردان عليه، إذ لو لا موضوع شخصيّ مشترك لم يمتنع تحقّقهما في الوجود، كوجود السواد في جسم والبياض في آخر؛ ولازِمُ ذلك أن لا تضادَّ بين الجواهر، إذ لا موضوع لها توجد فيه، فالتضادّ إنّما يتحقّق في الأعراض؛ وقدبدّل بعضهم[2] الموضوعَ بالمحلّ حتّى يشمل مادّة الجواهر، وعلى هذا يتحقّق التضادّ بين الصوَرِ الجوهريّة الحالّة في المادّة.

ومن أحكامه أن تكون بينهما غاية الخلاف؛ فلو كان هناك أُمور وجوديّة متغايرة، بعضها أقرب إلى بعضها من بعض، فالمتضادّان هما الطرفان اللذان بينهما غاية البُعْد والخلاف، كالسواد والبياض الواقع بينهما ألوان أُخرى متوسطة، بعضها أقرب إلى أحد الطرفَيْن من بعض، كالصفرة التي هي أقرب إلى البياض من الحمرة مثلاً.

وممّا تقدّم يظهر معنى تعريفهم المتضادَّيْن بأنّهما: «أمران وجوديّان، متواردان على موضوعٍ واحدٍ، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف»[3].

الفصل الثامن
في تقابل العدم والملكة

ويسمّى أيضاً: «تقابل العدم والقنية»[4]، وهما: أمرٌ وجوديٌّ لموضوع من شأنه أن يتّصف به؛ وعدمُ، ذلك الأمر الوجوديّ في ذلك الموضوع، كالبَصَر والعمى الذي

(١) راجع الأسفار ٢:١١٣.
(٢) راجع شرح المقاصد ١:١٤٥.
(٣) راجع الأسفار ٢:١١٢ ـ ١١٣.
(٤) القُنْيَةُ: أصل المال وما يقتنىٰ.

هو فَقْدُ البَصَرِ للموضوع الذي من شأنه أن يكون ذا بَصَر.

فإن أُخِذَ موضوع الملكة هو الطبيعة الشّخصيّة أو النوعيّة أو الجنسيّة التي من شأنها أن تتّصف بالملكة في الجملة من غير تقييد بوقت خاصّ، سُمّيا: «ملكةً وعدماً حقيقيّيْن»؛ فعدم البصر في العقرب عِمى وعدَمُ ملكة، لكون جنسه ـ وهو الحيوان ـ موضوعاً قابلاً للبصر، وإن كان نوعُهُ غيرَ قابلٍ له، كما قيل[1]؛ وكذا مرودة الإنسان قبل أوان التحائه من عدم الملكة، وإن كان صنفه غير قابل للالتحاء قبل أوان البلوغ.

وإن أُخِذَ الموضوع هو الطبيعة الشخصيّة، وقُيِّد بوقت الإتّصاف، سمّيا: «عدماً وملكةً مشهوريّيْن»؛ وعليه فَقْدُ الأكمه ـ وهو الممسوح العين[2] ـ للبصر، وكذا المرودة، ليسا من العدم والملكة في شيءٍ.

الفصل التاسع
في تقابل التناقض

وهو تقابل الإيجاب والسلب، بأن يرد السلب على نفس ما ورد عليه الإيجاب، فهو بحسب الأصل في القضايا، وقد يحول مضمون القضيّة إلى المفرد، فيقال: «التناقض بين وجود الشيء وعدمه»، كما قد يقال: «نقيضُ كلِّ شيءٍ رفْعُهُ»[3].

---

(١) راجع شوارق الإلهام: ١٩٣، وشرح التجريد للقوشجيّ: ١٠٤، وشرح المنظومة: ١١٧.

(٢) الأَكْمَه بالفارسيّة «نابينائى مادرزائى».

(٣) راجع شرح المطالع: ١٧٠.

فالمراد برَفْع الشيء طردُه وإبطاله، فرفع الإنسان، اللاإنسان؛ كما أنّ طردَ اللاإنسان، الإنسان. لا كما توهّمه بعضهم: أنّ رفع الشيء نفيه وأنّ نقيض الإنسان اللاإنسان، ونقيض اللاإنسان اللالاإنسان، وأنّ الإنسان لازم النقيض وليس به * ـ منه ﵀ ـ.

---

* هذا ما توهّمه الشيخ الاشراقيّ، وتبعه قطب الدين الشيرازيّ. راجع شرح حكمة الإشراق: ٨٨.

وحكم النقيضَيْن ـ أعني الإيجاب والسلب ـ أنّـهما لا يـجتمعان مـعاً، ولا يرتفعان معاً، على سبيل القضيّة المنفصلة الحقيقيّة[١]؛ وهي من البديهيّات الأوّليّة التي عليها يتوقّف صدْقُ كلِّ قضيّةٍ مفروضةٍ، ضروريّةً كانت أو نظريّةً؛ إذ لا يتعلّق العلم بقضيةٍ إلّا بعد العلم بامتناع نقيضها، فقولنا: «الأربعة زوج»، إنّما يتمّ تصديقه إذا علم كذْب قولنا: «ليست الأربعة زوجاً»؛ ولذا سمّيت قضيّة امـتناع اجـتماع النقيضَيْن وارتفاعِهما: «أولى الأوائل».

ومن أحكام التناقض أنّه لا يخرج عن حكم النقيضَيْن شيءٌ البتّة، فكلّ شيءٍ مفروضٍ إمّا أن يصدق عليه زيدٌ أو اللازيد، وكلُّ شيءٍ مفروضٍ إمّا أن يـصدق عليه البياض أو اللابياض، وهكذا.

وأمّا ما تقدّم في مرحلة الماهيّة[٢] ـ أنّ النقيضَيْن مرتفعان عن مرتبة الذات، كقولنا: «الإنسان من حيث إنّه إنسان ليس بموجود ولا لا موجود» ـ فقد عرفت أنّ ذلك ليس بحسب الحقيقة من ارتفاع النقيضَيْن في شـيءٍ، بـل مآله إلى خـروج النقيضَيْن معاً عن مرتبة ذات الشيء، فليس يحدّ الإنسان بأنّـه «حـيوان نـاطق موجود»؛ ولا يحدّ بأنّـه «حيوان ناطق معدوم».

ومن أحكامه أنّ تحقُّقَه في القضايا مشروطٌ بثمان وحدات معروفة، مذكورة في كُتُبِ المنطق[٣]؛ وزاد عليها صدر المتألّـهين ﵀ وحدْةَ الحمل[٤] بأن يكـون الحمل فيهما جميعاً حملاً أوّليّاً، أو فيهما معاً حملاً شائعاً، من غير اختلاف، فـلا تناقض بين قولنا: «الجزئيّ جزئيّ» أي مفهوماً، وقولنا: «ليس الجزئيّ بجزئيٍّ» أي مصداقاً.

---

(١) وهي قولنا: إمّا أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب. ـ منه ﵀ ـ.

(٢) في الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة.

(٣) وهي وحدة الموضوع، والمحمول، والشرط، والإضافة، والكلّ والجـزء، والقـوّة والفـعل، والمتى، والأين.

راجع شرح المنظومة (قسم المنطق): ٦١، وشرح حكمة الإشراق: ٨٦.

(٤) راجع الأسفار ٢: ١٠٩.

الفصل العاشر
في تقابل الواحد والكثير

اختلفوا في تقابُلِ الواحد والكثير، هل هو تـقابُلٌ بـالذات، أو لا[١]؟ وعـلى الأوّل، ذهب بعضهم إلى أنّهما متضائفان[٢]، وبـعضهم إلى أنّـهما مـتضادّان[٣]، وبعضهم إلى أنّ تقابُلَهما نوعٌ خامسٌ غير الأنواع الأربعة المذكورة[٤].

والحقّ أنّ ما بين الواحد والكثير من الإختلاف ليس من التقابل المصطلح في شيءٍ، لأنّ اختلاف الموجود المطلق ـ بانقسامه إلى الواحد والكـثير ـ اخـتلافٌ تشكيكيٌّ يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتّفاق، نظير انقسامه إلى الوجود الخارجيّ والذهنيّ، وانقسامه إلى ما بالفعل وما بالقوّة؛ والاختلاف والمغايرة التي في كلٍّ من أقسام التقابل الأربع يمتنع أن يرجع إلى ما به الاتّحاد، فلا تقابل بين الواحد والكثير بشيءٍ من أقسام التقابل الأربعة.

تتمّـة :

التقابل بين الإيجاب والسلب ليس تقابلاً حقيقيّاً خارجيّاً، بل عقليٌّ بنوعٍ من الاعتبار؛ لأنّ التقابل نسبةٌ خاصّةٌ بين المتقابلَيْن، والنسب وجوداتٌ رابطةٌ قائمةٌ بطرفَيْن موجودَيْن محقّقَيْن، وأحد الطرفَيْن في التناقض هو السلب الذي هو عدم

---

(١) هذا مذهب الشيخ الرئيس في الفصل السادس من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء. وتبعه بهمنيار في التحصيل: ٣٦٩، والفخر الرازيّ في المباحث المشرقيّة ١:٩٨، والمحقّق الطوسيّ والعلّامة في كشف المراد: ١٠١.

(٢) لم أجد من ذهب إلى كونهما مـتضائفين بـالذات، بـل ذهب الشـيخ الرئـيس إلى أنـهما متضائفان بالعَرَض، وتبعه بهمنيار. فراجع الفصل السادس من المقالة الثالثة مـن إلهـيات الشفاء، والتحصيل: ٣٦٩.

(٣) هذا ما ذهب إليه المحقّق القوشجيّ في شرح تجريد العقائد: ١٠٠.

(٤) هذا ما ذهب إليه الشيخ الإشراقيّ في المطارحـات: ٣١٨. وتـبعه صـدر المـتألّهين فـي الأسفار ٢:١٢٦.

وبطلان، لكن العقل يعتبر السلب طرفاً للإيجاب فيرى عدم جواز اجتماعهما لذاتيهما.

وأمّا تقابل العدم والملكة، فللعدم فيه حظٌّ من التحقّق، لكونه عدمَ صفةٍ من شأن الموضوع أن يتّصف بها، فينتزع عدمها منه، وهذا المقدار من الوجود الانتزاعيّ كافٍ في تحقّق النسبة.

***

المرحلة التاسعة

في السبق واللحوق والقدم والحدوث

وفيها ثلاثة فصول



الفصل الأوّل
في معنى السبق واللحوق وأقسامهما والمعيّة

إنّ من عوارض الموجود بما هو موجود «السبق» و «اللحوق»؛ وذلك أنّه ربما كان لشيئيْن ـ بما هما موجودان ـ نسبةٌ مشتركةٌ إلى مبدأ وجوديٍّ، لكن لأحدهما منها ما ليس للآخر، كنسبة الإثنين والثلاثة إلى الواحد، لكن الإثنين أقرب إليه، فيسمّى: «سابقاً» و «متقدّماً»، وتسمّى الثلاثة: «لاحقةً» و«متأخّرة». وربما كانت النسبة المشتركة من غير تفاوت بين المنتسبَين، فتسمّى حالهما بالنسبة إليه: «معيّةً» وهما معان.

وقد عدّوا للسبق واللحوق أقساماً [1] عثروا عليها

---

(١) اعلم أنّ الشيخ الرئيس ذكر للتقدّم والتأخّر خمسة أقسام، وتبعه غيره من الحكماء. راجع الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء، والنجاة: ٢٢٢، والتحصيل: ٣٥ ـ ٣٦، و٤٦٧ ـ ٤٦٨. وتبعه الشيخ الإشراقيّ في المطارحات: ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

ثمّ المتكلّمون زادوا قسما آخر، وسمّوه: «التقدّم والتأخّر الذاتيّ». راجع كشف المراد: ٥٧ ـ ٥٨.

ثمّ السيّد الداماد زاد قسماً آخر، وسمّاه: «التقدّم والتأخّر بالدهر». راجع القبسات: ٣ ـ ١٨.

ثمّ زاد صدر المتألّهين قسمين آخرين: (أحدهما): التقدّم والتأخّر بالحقيقة والمجاز. و (ثانيهما): التقدّم والتأخّر بالحقّ. راجع الأسفار ٣: ٢٥٧، والشواهد الربوبيّة: ٦١.

فللتقدّم والتأخّر تسعة أقسام: ذكرها المصنّف هاهنا إلّا القسم الأخير وهو التقدّم

بالإستقراء[١].

١ ـ منها: السبق الزمانيّ، وهو السبق الذي لا يجامع فيه السابقُ اللاحقَ، كتقدُّمِ أجزاء الزمان بعضها على بعض، كالأمس على اليوم[٢]، وتقدُّم الحوادث الواقعة في الزمان السابق على الواقعة في الزمان اللاحق[٣]؛ ويقابله اللحوق الزمانيّ.

٢ ـ ومنها: السبق بالطبع، وهو تقدُّمُ العلّة الناقصة على المعلول، كتقدّم الإثنين على الثلاثة[٤].

٣ ـ ومنها: السبق بالعلّيّة، وهو تقدُّمُ العلّة التامّة على المعلول[٥].

٤ ـ ومنها: السبق بالماهيّة، ويسمّى أيضاً: «التقدّم بالتجوهر»، وهو تقدُّمُ عِلَلِ القوام على معلولها، كتقدُّمِ أجزاء الماهيّة النوعيّة على النوع؛ وعُدّ منه تقدّم الماهيّة على لوازمها، كتقدُّمِ الأربعة على الزوجيّة؛ ويقابله اللحوق والتأخّر بالماهيّة والتجوهر.

وتسمّى هذه الأقسام الثلاثة ـ أعني: ما بالطبع، وما بالعلّيّة، وما بالتجوهر ـ: «سبقاً ولحوقاً بالذات».

٥ ـ ومنها: السبق بالحقيقة، وهو أن يتلبّس السابق بمعنى من المعاني بالذات، ويتلبّس به اللاحق بالعَرَض؛ كتلبُّسِ الماء بالجريان حقيقةً وبالذات، وتلبُّسِ الميزاب به بالعَرَض؛ ويقابله اللحوق بذاك المعنى، وهذا القسم ممّا زاده صدر

← والتأخّر بالحقّ.

(١) كما قال العلّامة في كشف المراد: ٥٨: «وهذا الحصر إستقرائيٌّ لا برهانيّ، إذ لم يقم برهان على انحصار التقدّم في هذه الأنواع».

(٢) هذا مثالٌ لما كان عدم اجتماع السابق مع اللاحق لذاتي السابق واللاحق.

(٣) وهذا مثالٌ لما كان عدم اجتماعه معه لأمر آخر غير ذاتيهما.

(٤) فإنّ العقل يحكم بأنّه لا تحقُّقَ للثلاثة إلّا والإثنين متحقّق، ويتحقّق الإثنين ولا تحقُّقَ للثلاثة.

(٥) كتقدّم حركة اليد على حركة المفتاح.

المتألّهين رحمه الله(١).

٦ ـ ومنها: السبق والتقدّم بالدهر، وهو تقدُّمُ العلّة الموجبة(٢) على معلولها، لكن لا من حيث إيجابها لوجود المعلول وإفاضتها له ـ كما في التقدُّمِ بالعلّيّة ـ، بل من حيث انفكاك وجودها وانفصاله عن وجود المعلول، وتقرُّرِ عَدم المعلول في مرتبة وجودها، كتقدُّمِ نشأة التجرّد العقليّ على نشأة المادّة؛ ويقابله اللحوق والتأخّر الدهريّ.

وهذا القسم قد زاده السيّد الداماد رحمه الله(٣)، بناءً على ما صوّره من الحدوث والقدم الدهريَّيْن، وسيجيء بيانه(٤).

٧ ـ ومنها: السبق والتقدّم بالرتبة، أعمّ من أن يكون الترتيب بحسب الطبع، أو بحسب الوضع والاعتبار.

فالأوّل: كالأجناس والأنواع المترتّبة، فإنّك إن ابتدأتَ آخِذاً من جنس الأجناس كان سابقاً متقدّماً على ما دونَه، ثمّ الذي يليه وهكذا حتّى ينتهي إلى النوع الأخير؛ وإن ابتدأتَ آخِذاً من النوع الأخير كان الأمر في التقدّم والتأخّر بالعكس.

والثاني: كالإمام والمأموم، فإنّك إن اعتبرتَ المبدأ هو المحراب كان الإمام هو السابق على من يليه من المأمومين، ثمّ من يليه على من يليه؛ وإن اعتبرتَ

---

(١) راجع الأسفار ٣: ٢٥٧.
(٢) أي العلّة التامّة التي يجب بوجودها المعلول.
(٣) راجع القبسات: ٣ ـ ١٨.

وأورد عليه المحقّق اللاهيجيّ بارجاعه إلى التقدّم بالعلّيّة. راجع شوارق الإلهام: ١٠٤.

وقال الحكيم السبزواريّ ـ بعد تفسير كلام السيّد في القبسات ـ: «أنّ قدْحَ المحقّق اللاهيجيّ رحمه الله فيه مقدوحٌ بشرط الرجوع إلى ما ذكرتُه في بيان الحدوث الدهريّ». راجع شرح المنظومة: ٨٧.

وقد تصدّى الشيخ محمد تقيّ الآملي لبيان عدم ورود هذا الايراد عليه على ما فسّره الحكيم السبزواريّ. راجع درر الفوائد: ٢٨٠ و ٢٨٣.

(٤) في الفصل الثالث من هذه المرحلة.

المبدأ هو الباب كان أمر السبق واللحوق بالعكس.

ويقابل السبق والتقدّم بالرتبة، اللحوق والتأخّر بالرتبة.

٨ ـ ومنها: السبق بالشرف، وهو السبق في الصفات الكماليّة، كتقدّم العالم على الجاهل والشجاع على الجبان.

الفصل الثاني
في ملاك السبق في أقسامه

وهو الأمر المشترك فيه بين المتقدّم والمتأخّر، الذي فيه التقدّم.

ملاك السبق في ألسبق الزمانيّ هو النسبة إلى الزمان، سواء في ذلك نفس الزمان والأمر الزمانيّ؛ وفي السبق بالطبع هو النسبة إلى الوجود؛ وفي السبق بالعلّيّة هو الوجوب؛ وفي السبق بالماهيّة والتجوهر هو تقرُّرُ الماهيّة؛ وفي السبق بالحقيقة هو مطلق التحقّق، الأعمّ من الحقيقيّ والمجازيّ؛ وفي السبق الدهريّ هو الكون بمتن الواقع؛ وفي السبق بالرتبة النسبة إلى مبدأ محدود، كالمحراب أو الباب في الرتبة الحسّيّة، وكالجنس العالي أو النوع الأخير في الرتبة العقليّة؛ وفي السبق بالشرف هو الفضل والمزيّة.

الفصل الثالث
في القدم والحدوث وأقسامهما

كانت العامّة تطلق اللفظتين: «القديم» و «الحادث» على أمرين يشتركان في الإنطباق على زمان واحد، إذا كان زمانُ وجودِ أحدهما أكثر من زمانِ وجودِ الآخر، فكان الأكثر زماناً هو القديم والأقلّ زماناً هو الحادث والحديث. وهما وصفان إضافيّان، أي إنّ الشيء الواحد يكون حادثاً بالنسبة إلى شيءٍ، وقديماً بالنسبة إلى آخر؛ فكان المحصّل من مفهوم الحدوث هو مسبوقيّة الشيء بالعدم في زمان، ومن مفهوم القدم عدم كونه مسبوقاً بذلك.

ثمّ عمّموا مفهومَي اللفظَيْن بأخْذِ العدم مطلقاً يعمّ العدم المقابل، وهو العدم الزمانيّ الذي لا يجامع الوجود، والعدم المجامع الذي هو عدم الشيء في حدّ ذاته

المجامع لوجوده بعد استناده إلى العلّة.

فكان مفهوم الحدوث مسبوقيّةَ الوجود بالعدم، ومفهوم القدم عدم مسبوقيّتِهِ بالعدم. والمعنيان من الأعراض الذاتيّة لمطلق الوجود، فإنّ الموجود بما هو موجودٌ، إمّا مسبوقٌ بالعدم، وإمّا ليس بمسبوق به؛ وعند ذلك صحّ البحث عنهما في الفلسفة.

فمن الحدوثِ الحدوثُ الزمانيّ، وهو مسبوقيّةُ وجودِ الشيء بالعدم الزمانيّ كمسبوقيّةِ اليوم بالعدم في أمس، ومسبوقيّة حوادث اليوم بالعدم في أمس؛ ويقابله القدم الزمانيّ، وهو عدم مسبوقيّة الشيء بالعدم الزمانيّ، كمطلق الزمان الذي لا يتقدّمه زمانٌ ولا زمانيٌّ، وإلّا ثبت الزمان من حيث انتفى، هذا خلف.

ومن الحدوث الحدوث الذاتيّ، وهو مسبوقيّة وجودِ الشيء بالعدم في ذاته، كجميع الموجودات الممكنة التي لها الوجود بعلّةٍ خارجةٍ من ذاتها، وليس لها في ماهيّتها وحدّ ذاتها إلّا العدم.

فإن قلت: الماهيّة ليس لها في حدّ ذاتها إلّا الإمكان، ولازمُهُ تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم وخلوّ الذات عن الوجود والعدم جميعاً دون التلبُّس بالعدم، كما قيل(١).

قلت: الماهيّة وإن كانت في [حدّ] ذاتها خاليةً عن الوجود والعدم، مفتقرةً في تلبُّسها بأحدهما إلى مرجّح، لكن عدم مرجّح الوجود وعلّتِهِ كافٍ في كونها معدومةً؛ وبعبارة أُخرى: خلوُّها في حدِّ ذاتها عن الوجود والعدم وسَلْبُهما عنها إنّما هو بحسب الحمل الأوّليّ، وهو لاينافي اتّصافها بالعدم حينئذٍ بحسب الحمل الشائع.

ويقابل الحدوث بهذا المعنى القدمَ الذاتيّ، وهو عدم مسبوقيّةِ الشيء بالعدم في حدّ ذاته؛ وإنّما يكون فيما كانت الذات عين حقيقة الوجود الطارد للعدم بذاته، وهو الوجود الواجبيّ الذي ماهيّته إنّيّته.

---

(١) راجع المباحث المشرقيّة ١: ١٣٤.

ومن الحدوث الحدوث الدهريّ، الذي ذكره السيّد المحقّق الداماد رحمه الله[1]، وهو مسبوقيّةُ وجودِ مرتبةٍ من مراتب الوجود بعدمه المتقرّر في مرتبةٍ هي فوقها في السلسلة الطوليّة، وهو عدم غير مجامع، لكنّه غير زمانيّ؛ كمسبوقيّةِ عالَمِ المادّة بعدمه المتقرّر في عالم المثال، ويقابله القدَمُ الدهريّ، وهو ظاهر.

***

(١) راجع القبسات: ١١٧.

المرحلة العاشرة

[في القوّة والفعل]

وفيها ستّة عشر فصلاً

المرحلة العاشرة
في القوّة والفعل

وجود الشيء في الأعيان ـ بحيث تترتّب عليه آثاره المطلوبة منه ـ يسمّى: «فعلاً»، ويقال: «إنّ وجوده بالفعل»؛ وإمكانه الذي قبلَ تحقُّقِهِ يسمّى: «قوّةً»، ويقال: «إنّ وجودَهُ بالقوّة بعدُ»؛ وذلك كالماء يمكن أن يتبدّل هواءً، فإنّه مادام ماءً ماءٌ بالفعل وهواءٌ بالقوّة، فإذا تبدّل هواءً صار هواءً بالفعل وبطلَتِ القوّة؛ فمن الوجود ما هو بالفعل، ومنه ما هو بالقوّة. والقسمان هما المبحوث عنهما في هذه المرحلة.

الفصل الأوّل
كلّ حادث زمانيٍّ مسبوقٌ بقوّة الوجود

كلُّ حادثٍ زمانيٍّ فإنّه مسبوقٌ بقوّة الوجود، لأنّه قبلَ تحقُّقِ وجوده يجب أن يكون ممكنَ الوجود، يجوز أن يتّصف بالوجود كما يجوز أن لا يوجد، إذ لو كان ممتنع الوجود استحال تحقُّقُه؛ كما أنّه لو كان واجباً لم يتخلّف عن الوجود، لكنّه ربما لم يوجد؛ وإمكانه هذا، غير قدرة الفاعل عليه، لأنّ إمكانَ وجوده وصفٌ له بالقياس إلى وجوده، لا بالقياس إلى شيءٍ آخر كالفاعل.

وهذا الإمكان أمرٌ خارجيٌّ، لا معنى عقليٌّ اعتباريٌّ لاحقٌ بماهيّة الشيء، لأنّه يتّصف بالشدّة والضعف، والقُرب والبُعد، فالنطفة التي فيها إمكان أن يصير

إنساناً أقرب إلى الإنسانيّة من الغذاء الذي يتبدّل نطفةً، والإمكان فيها أشدّ منه فيه.

وإذ كان هذا الإمكان أمراً موجوداً في الخارج فليس جوهراً قائماً بذاته، وهو ظاهرٌ؛ بل هو عَرَضٌ قائمٌ بشيءٍ آخر؛ فلنسمّه: «قوّةً»، ولنسمّ موضوعَهُ: «مادّةً» فإذن لكلِّ حادثٍ زمانيٍّ مادّةٌ سابقةٌ عليه تَحْمِل قوّة وجوده.

ويجب أن تكون المادّة غير آبيةٍ عن الفعليّة التي تحمل إمكانَها، فهي في ذاتها قوّةُ الفعليّة التي فيها إمكانها، إذ لو كانت ذاتُ فعليّةٌ في نفسها لأبت عن قبول فعليّةٍ أُخرى، بل هي جوهرٌ فعليّةُ وجوده أنّه قوّةُ الأشياء؛ وهي لكونها جوهراً بالقوّة قائمةٌ بفعليّةٍ أُخرى، إذا حدثَتْ الفعليّةُ التي فيها قوّتها، بطلَتْ الفعليّةُ الأُولى وقامَتْ مقامَها الفعليّة، الحديثة؛ كالماء إذا صار هواءً بطلَتْ الصورة المائيّة التي كانت تقوّم المادّةَ الحاملةَ لصورة الهواء، وقامَتْ الصورة الهوائيّة مقامَها، فتقوّمت بها المادّةُ التي كانت تَحْمِل إمكانَها.

ومادّةُ الفعليّةِ الجديدة الحادثة والفعليّةِ السابقة الزائلة واحدةٌ، وإلّا كانت حادثةً بحدوث الفعليّة الحادثة، فاستلزمَتْ إمكاناً آخر ومادّةً أُخرى، وهكذا، فكانت لحادث واحد موادٌّ وإمكاناتٌ غير متناهية، وهو محال؛ ونظير الإشكال لازمٌ فيما لو فرض للمادّة حدوثٌ زمانيٌّ.

وقد تبيّن بما مرّ أيضاً.

أوّلاً: أنّ كلَّ حادثٍ زمانيٍّ فله مادّةٌ تَحْمِل قوّةَ وجودِهِ.

وثانياً: أنّ مادّة الحوادث الزمانيّة واحدة مشتركة بينها.

وثالثاً: أنّ النسبة بين المادّة وقوّة الشيء التي تَحْمِلها نسبة الجسم الطبيعيّ والجسم التعليميّ؛ فقوّة الشيء الخاصّ تُعيِّنُ قوّةَ المادّةِ المبهمة، كما أنّ الجسم التعليميّ تُعيِّنُ الإمتدادات الثلاثة المبهمة في الجسم الطبيعيّ.

ورابعاً: أنّ وجود الحوادث الزمانيّة لا ينفكّ عِن تغيُّرٍ في صورها إن كانت جواهر أو في أحوالها إن كانت أعراضاً.

وخامساً: أنّ القوّة تقوّم دائماً بفعليّة، والمادّة تقوّم دائماً بصورة تحفظها؛ فإذا

حدثَتْ صورةٌ بعدَ صورةٍ، قامَت الصورة الحديثة مقامَ القديمة وقوّمت المادّة.

وسادساً: يتبيّن بما تقدّم أن القوّة تتقدّم على الفعل الخاصّ تقدُّماً زمانيّاً، وأنّ مطلق الفعل يتقدّم على القوّة بجميع أنحاء التقدّم ـ من عليٍّ وطبعيٍّ وزمانيٍّ وغيرها ـ.

الفصل الثاني
في تقسيم التغيّر

قد عرفت أنّ من لوازم خروجِ الشيء من القوّة إلى الفعل حصول التغيّر إمّا في ذاته أو في أحوال ذاته[1]؛ فاعلم أنّ حصول التغيّر إمّا دفعيٌّ وإمّا تدريجيٌّ، والثاني: هو الحركة، وهي نحوُ وجودٍ تدريجيٍّ للشيء ينبغي أن يُبحث عنها من هذه الجهة في الفلسفة الأُولى.

الفصل الثالث
في تحديد الحركة

قد تبيّن في الفصل السابق أنّ الحركةَ خروجُ الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً؛ وإن شئت فقل: «هي تغيُّر الشيء تدريجاً». ـ والتدريج معنى بديهيُّ التصوّر بإعانة الحسّ عليه ـ. وعرّفها المعلّم الأوّل بأنّها: «كمالٌ أوّلٌ لما بالقوّة من حيث إنّه بالقوّة»[2]؛ وتوضيحه: أنّ حصول ما يمكن أن يحصل للشيء كمالٌ له، والشيء الذي يقصد الحركة حالاً من الأحوال، كالجسم ـ مثلاً ـ يقصد مكاناً ليتمكّن فيه فيسلك إليه، كان كلٌّ من السلوك والتمكّن في المكان الذي يسلك إليه

---

(١) راجع الفصل السابق.

(٢) هذا التعريف نسبه إليه الفخر الرازيّ في المباحث المشرقيّة، وصدر المتألّهين في الأسفار. ونسبه العلّامة إلى الحكماء، ثمّ نسب القول بـ«أنّ الحركة هي حصول الجسم في مكانٍ بعد آخر» إلى المتكلّمين، فراجع كشف المراد: ٢٦١ ـ ٢٦٢. وفي المقام أقوال أُخر مذكورة في المطوّلات، فراجع الأسفار ٣: ٢٤ ـ ٣١، والمباحث المشرقيّة ١: ٥٤٩، وشرح المنظومة: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

كمالاً لذلك الجسم؛ غير أنّ السلوكَ كمالٌ أوّلُ لتقدُّمه، والتمكّن كمالٌ ثانٍ؛ فإذا شرع في السلوك فقد تحقّق له كمالٌ، لكن لا مطلقاً، بل من حيث إنّه بعدُ بالقوّة بالنسبة إلى كماله الثاني، وهو التمكّن في المكان الذي يريده؛ فالحركة كمالٌ أوّلُ لما هو بالقوّة بالنسبة إلى الكمالَيْن من حيث إنّه بالقوّة بالنسبة إلى الكمال الثاني.

وقد تبيّن بذلك أنّ الحركة تتوقّف في تحقّقها على أُمور ستّة: المبدأ الذي منه الحركة؛ والمنتهى الذي إليه الحركة؛ والموضوع الذي له الحركة، وهو المتحرّك؛ والفاعل الذي يُوجد الحركة، وهو المحرِّك؛ والمسافة التي فيها الحركة؛ والزمان الذي ينطبق عليه الحركة نوعاً من الانطباق؛ وسيجيء توضيح ذلك[1].

الفصل الرابع
في انقسام الحركة إلى توسطيّة وقطعيّة

تعتبر الحركة بمعنيَيْن:

أحدهما: كونُ الجسم بين المبدأ والمنتهى، بحيث كلُّ حدٍّ فُرِضَ في الوسط فهو ليس قبلَه ولا بعدَه فيه، وهو حالة بسيطة ثابتة لا انقسام فيها، وتسمّى: «الحركة التوسّطيّة».

وثانيهما: الحالة المذكورة، من حيث لها نسبةٌ إلى حدود المسافة، من حدٍّ تركها ومن حدٍّ لم يبلغها، أي إلى قوّةٍ تبدّلَتْ فعلاً وإلى قوّةٍ باقية على حالها بعد يريد المتحرّك أن يبدّلها فعلاً، ولازِمُهُ الانقسام إلى الأجزاء والإنصرام والتقضيّ تدريجاً، كما أنّه خروجٌ من القوّة إلى الفعل تدريجاً، وتسمّى: «الحركة القطعيّة».

والمعنيان جميعاً موجودان في الخارج، لانطباقهما عليه بجميع خصوصيّاتهما.

وأمّا الصورة التي يأخذها الخيال من الحركة ـ بأخذِ الحدّ بعد الحدّ من الحركة وجَمْعها فيه صورةً متّصلةً مجتمعةً منقسمةً إلى الأجزاء ـ فهي ذهنيّة لا وجودَ لها في الخارج، لعدم جواز اجتماع الأجزاء في الحركة، وإلّا كان ثباتاً لا تغيُّراً.

---

(١) في الفصل الثالث عشر من هذه المرحلة.

وقد تبيّن بذلك أنّ الحركة ـ ونعني بها القطعيّة ـ نحوُ وجودٍ سيّالٍ منقسمٍ إلى أجزاء تمتزج فيه القوّة والفعل، بحيث يكون كلّ جزءٍ مفروضٍ فيه فعلاً لما قبله من الأجزاء وقوّةً لما بعده، وينتهي من الجانبَيْن إلى قوّةٍ لا فعلَ معها وإلى فعلٍ لا قوّةَ معه.

الفصل الخامس
في مبدأ الحركة ومنتهاها

قد عرفت أنّ في الحركة انقساماً لذاتها[١]؛ فاعلم أنّ هذا الانقسام لا يقف على حدٍّ، نظير الانقسام الذي في الكميّات المتّصلة القارّة ـ من الخطّ والسطح والجسم ـ، إذ لو وقف على حدٍّ كان «جزءاً لا يتجزّأ»، وقد تقدّم بطلانه[٢].

وأيضاً هو انقسام بالقوّة لا بالفعل، إذ لو كان بالفعل بطلَتْ الحركة، لانتهاء القسمة إلى أجزاء دفعيّةِ الوقوع.

وبذلك يتبيّن إنّه لا مبدأ للحركة ولا منتهى لها بمعنى الجزء الأوّل الذي لا ينقسم من جهة الحركة والجزء الآخر الذي كذلك، لما عرفت آنفاً أنّ الجزء بهذا المعنى دفعيُّ الوقوع غيرُ تدريجيّه، فلا ينطبق عليه حدّ الحركة، لأنّها تدريجيّة الذات.

وأمّا ما تقدّم أنّ الحركة تنتهي من الجانبَيْن إلى قوّةٍ لا فعلَ معها وفعلٍ لا قوّةَ معه[٣]، فهو تحديدٌ لها بالخارج من ذاتها.

الفصل السادس
في موضوع الحركة وهو المتحرّك الذي يتلبّس بها

قد عرفت أنّ الحركة خروجُ الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً[٤]، وأنّ هذه القوّة يجب أن تكون محمولةً في أمرٍ جوهريٍّ قائمةً به[٥]، وهذا الذي بالقوّة كمالٌ

---

(١) راجع الفصل السابق.
(٢) راجع الفصل الثالث من المرحلة السادسة.
(٣) في الفصل السابق.
(٤) راجع الفصل الثالث من هذه المرحلة.
(٥) راجع الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

بالقوّة للمادّة متّحدٌ معها؛ فإذا تبدَّلَت القوّةُ فعلاً، كان الفعل متّحداً مع المادّة مكان القوّة؛ فمادّة الماء ـ مثلاً ـ هواءٌ بالقوّة، وكذا الجسم الحامض حلْوٌ بالقوّة، فإذا تبدَّل الماء هواءً والحموضةُ حلاوةً، كانت المادّة التي في الماء هي المتلبّسة بالهوائيّة، والجسم الحامض هو المتلبّس بالحلاوة؛ ففي كلّ حركة موضوعٌ تـنعته الحـركة وتجري عليه.

ويجب أن يكون موضوع الحركة أمراً ثابتاً تجري وتتجدّد عليه الحركة، وإلّا كان ما بالقوّة غير ما يخرج إلى الفعل، فلم تتحقّق الحركة التي هي خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً.

ويجب أن لا يكون موضوع الحركة أمراً بالفعل من كلِّ جهةٍ كالعقل المجرّد، إذ لا حركة إلّا مع قوّةٍ مّا، فما لا قوّةَ فيه فلا حركةَ له؛ ولا أن يكون بالقوّة من جميع الجهات، إذ لا وجود لما هو كذلك؛ بل أمراً بالقوّة من جهةٍ وبـالفعل مـن جـهةٍ، كالمادّة الأُولى التي لها قوّةُ الأشياء وفعليّةُ أنّـها بالقوّة، وكالجسم الذي هو مادّة ثانية لها قوّةُ الصور النوعيّة والأعراض المختلفة وفعليّةُ الجسميّة وبعض الصـور النوعيّة.

الفصل السابع
في فاعل الحركة وهو المحرّك

يجب أن يكون المحرّك غير المتحرّك، إذ لو كان المتحرّك هو الذي يـوجِد الحركةَ في نفسه، لزم أن يكون شيءٌ واحدٌ فاعلاً وقابلاً من جهة واحـدة، وهـو محالٌ، فإنّ حيثيّةَ الفعلِ هي حيثيّةُ الوجدان وحيثيّةُ القبول هي حيثيّةُ الفقدان، ولا معنى لكون شيءٍ واحدٍ واجداً وفاقداً من جهةٍ واحدةٍ.

وأيضاً المتحرّك هو بالقوّة بالنسبة إلى الفعل الذي يحصل له بالحركة وفاقد له، وما هو بالقوّة لا يفيد فعلاً.

ويجب أن يكون الفاعل القريب للحركة أمراً متغيّراً متجدّدَ الذات؛ إذ لو كان

أمراً ثابِتَ الذات من غير تغيُّرٍ وسيلانٍ، كان الصادر منه أمراً ثابتاً في نفسه، فلم يتغيّر جزءٌ من الحركة إلى غيره من الأجزاء، لثبات علّتِهِ من غير تغيُّرٍ في حالها، فلم تكن الحركةُ حركةً، هذا خلف.

الفصل الثامن
في ارتباط المتغيّر بالثابت

ربما قيل: إنّ وجوب استناد المتغيّر المتجدّد إلى علّةٍ متغيّرةٍ متجدّدةٍ مثلِهِ، يوجب استناد علّته المتغيّرة المتجدّدة أيضاً إلى مثلها في التغيّر والتجدّد، وهلّم جرّاً، ويستلزم ذلك إمّا التسلسل أو الدور أو التغيّر في المبدأ الأوّل (تعالى عن ذلك).

وأُجيب[1]: بأنّ التجدّد والتغيّر ينتهي إلى جوهر متحرّك بجوهره، فيكون التجدّد ذاتيّاً له، فيصحّ استناده إلى علّة ثابتة توجد ذاته، لأنّ ايجاد ذاته عين إيجاد تجدّده.

الفصل التاسع
في المسافة التي يقطعها المتحرّك بالحركة

مسافة الحركة هي: «الوجود المتّصل السيّال الذي يجري على الموضوع المتحرّك» وينتزع منه لامحالة مقولة من المقولات، لكن لا من حيث إنّه متّصل واحد متغيّر، فإنّ لازمَهُ وقوعُ التشكيك في الماهيّة، وهو محال؛ بل من حيث إنّه منقسم إلى أقسام آنيّةٍ الوجود، كلّ قسمٍ منه نوعٌ من أنواع المقولة مبائنٌ لغيره؛ كنموّ الجسم مثلاً، فإنّه حركة منه في الكمّ، يرد عليه في كلّ آنٍ من آنات الحركة نوعٌ من أنواع الكمّ المتّصل مبائِنٌ للنوع الذي ورد عليه في الآن السابق والنوعَ الذي سيرد عليه في اللاحق.

فمعنى حركة الشيء في المقولة أن يرد على الموضوع في كلّ آنٍ نوعٌ من

(١) راجع الأسفار ٣:٦٥، وشرح المنظومة: ٢٥٠.

أنواع المقولة مبائنٌ للنوع الذي يرد عليه في آنٍ غيره.

الفصل العاشر
في المقولات التي تقع فيها الحركة

المشهور بين قدماء الفلاسفة(١) أنّ المقولات التي تقع فيها الحركة أربع مقولات: الأين، والكيف، والكم، والوضع.

أمّا الأيـن: فوقوع الحركة فيه ظاهرٌ، كالحركات المكانيّة التي في الأجسام؛ لكن في كون الأين مقولةً برأسها كلامٌ وإن كان مشهوراً بينهم، بل الأين ضَرْبٌ من الوضع، وعليه فالحركة الأينيّة ضَرْبٌ من الحركة الوضعيّة.

وأمّا الكيف: فوقوع الحركة فيه وخاصّة في الكيفيّات غير الفعليّة، كالكيفيّات المختصّة بالكميّات، كـالإستواء والاعـوجاج ونـحوهما، ظـاهرٌ، فـإنّ الجسـم المتحرّك في كمّه يتحرّك في الكيفيّات القائمة بكمّه.

وأمّا الكمّ: فالحركة فيه تغيُّرُ الجسم في كـمّه تـغيّراً مـتّصلاً بـنسبةٍ مـنتظمةٍ تدريجاً، كالنموّ الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادةً متّصلةً منتظمةً تدريجاً.

وقد أورد عليه(٢): أنّ النموّ إنّما يتحقّق بانضمام أجزاء من خارج إلى أجزاء الجسم، فالكمّ الكبير اللاحق هـو الكـمّ العـارض لمـجموع الأجـزاء الأصـليّة والمنضمّة، والكمّ الصغير السابق هو الكـمّ العـارض لنـفس الأجـزاء الأصـليّة؛ والكمّان متباينان غير متّصلَيْن، لتبايُنِ موضوعَيْهما، فلا حركة في كمٍّ، بل هو زوالُ كمٍّ وحدوث آخر.

وأُجيب عنه(٣): أنّ انضمام الضمائم لا ريب فيه، لكن الطبيعة تُبَدّلُ الأجـزاء

---

(١) راجع الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشفاء، والنجاة: ١٠٧، والمباحث المشرقيّة ١: ٥٦٩ ـ ٥٨٢، وشرح المقاصد ١: ٢٦١ ـ ٢٦٤، وكشف المراد: ٢٦٥.

(٢) هذا الإيراد أورده الشيخ الإشراقيّ ومتابعوه، كما في الأسفار ٣: ٨٩. وتعرّض له وللإجابة عليه أيضاً المحقّق الآمليّ في دررالفوائد: ٢١١ ـ ٢١٢.

(٣) راجع الأسفار ٣: ٨٨ ـ ٩٣، ودررالفوائد: ٢١٢.

المنضمّة بعد الضمّ إلى صورة الأجزاء الأصليّة، ولا تزال تبدّل؛ وتزيد كميّة الأجزاء الأصليّة تدريجاً بانضمام الأجزاء وتغيّرها إلى الإجزاء الأصليّة، فيزداد الكمّ العارض للأجزاء الأصليّة زيادةً متّصلةً تدريجيّةً، وهي الحركة.

وأمّا الوضع: فالحركة فيه أيضاً ظاهرٌ، كحركة الكرة على محورها، فإنّه تتبدّل بها نسبةُ النقاط المفروضة عليها إلى الخارج عنها، وهو تغيّرٌ تدريجيٌّ في وضعها.

قالوا: «ولا تقع حركة في باقي المقولات»[1]، وهي الفعل والإنفعال ومتى والاضافة والجدة والجوهر.

أمّا الفعل والانفعال: فإنّه قد أُخِذَ في مفهومَيْهما التدريج، فلا فردَ آنيُّ الوجود لهما، ووقوع الحركة فيهما يقتضي الانقسام إلى أقسامٍ آنيّةِ الوجود، وليس لهما ذلك.

وكذا الكلام في متى، فإنّه: «الهيأة الحاصلة من نسبةِ الشيء إلى الزمان»، فهي تدريجيّةٌ تنافي وقوعَ الحركة فيها المقتضية للانقسام إلى أقسام آنيّة الوجود.

وأمّا الإضافة: فإنّها انتزاعيّةٌ تابعةٌ لطرفَيْها، فلا تستقلّ بشيءٍ، كالحركة؛ وكذا الجدة، فإنّ التغيّر فيها تابعٌ لتغيّرِ مَوْضوعها، كتغيُّر النعل أو القدم عمّا كانتا عليه.

وأمّا الجوهر: فوقوع الحركة فيه يستلزم تحقُّقَ الحركة من غير موضوع ثابت، وقد تقدّم أنّ تحقُّقَ الحركة موقوفٌ على موضوعٍ ثابتٍ باقٍ مادامت الحركة[2]

الفصل الحادي عشر
في تعقيب ما مرّ في الفصل السابق

ذهب صدر المتألّهين رحمه الله إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر[3]؛ واستدلّ

---

(١) والقائل أكثر من تقدّم على صدر المتألّهين، فراجع الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيّات الشفاء، والمباحث المشرقيّة ١:٥٩٣ ـ ٥٩٤، والنجاة: ١٠٦ ـ ١٠٧، وكشف المراد: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٢) راجع الفصل السادس من هذه المرحلة.

(٣) لا يخفى أنّ صدر المتألّهين أوّل من ذهب إليه صريحاً وأشبع الكلام في اثباته. وفي كلمات القدماء ـ وإن كان المعروف المنقول عنهم انحصار الحركة في المقولات الأربع

عليه بأُمور[١] أوْضَحُها[٢]: أنّ وقوع الحركة في المقولات الأربع العرضيّة يقضي بوقوعها في مقولة الجوهر، لأنّ الأعراض تابعةٌ للجواهر مستندةٌ إليها استنادَ الفعل إلى فاعِلِهِ،فالأفعال الجسمانيّة مستندةٌ إلى الطبائع والصور النوعيّة، وهي الأسباب القريبة لها، وقد تقدّم أنّ السبب القريب للحركة أمرٌ تدريجيٌّ كمثلها[٣]، فالطبائع والصور النوعيّة في الأجسام المتحرّكة في الكمّ والكيف والأين والوضع متغيّرةٌ سيّالةُ الوجود كأعراضها، ولولا ذلك لم يتحقّق سبب لشيءٍ من هذه الحركات.

وأُورد عليه[٤]: أنّا ننقل الكلام إلى الطبيعة المتجدّدة، كيف صدرت عن المبدأ الثابت وهي متجدّدة؟!

وأُجيب عنه[٥]: فالتغيّر والتجدّد ذاتيٌّ لها، والذاتيّ لا يعلّل؛ فالجاعل إنّما جعل المتجدّدَ، لا أنّه جعل المتجدّدَ متجدّداً.

وأُورد عليه[٦]: أنّا نوجّه استنادَ الأعراض المتجدّدة إلى الطبيعة بهذا الوجه بعينه، من غير حاجة إلى جعل الطبيعة متجدّدةً؛ فالتجدّد ذاتيٌّ للعَرَضِ المتجدّد، والطبيعة جعلَتْ العَرَضَ المتجدّدَ، ولم تجعل المتجدّد متجدّداً.

وأُجيب عنه[٧]: بأنّ الأعراض مستندةٌ في وجودها إلى الجوهر وتابعةٌ له،

← العرضيّة ـ عبارات لا تخلو عن الإشارة إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر. منها ما حكى الشيخ الرئيس عن بعض الحكماء ـ من أنّ الجوهر أيضاً منه قارٌّ ومنه سيّالٌ ـ، راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشفاء. ومنها كلمات الشيخ الرئيس في التعليقات على ما حكى عنه صدرالمتألّهين في الأسفار ٣:١١٨ ـ ١٢٠.

(١) راجع الأسفار ٣:٦١ ـ ٦٧ و ١٠١ ـ ١٠٥.

(٢) هذا أوّل البراهين التي أقامها على وجود الحركة في الجوهر، راجع الأسفار ٣:٦١ ـ ٦٣.

(٣) راجع الفصل السابع من هذه المرحلة.

(٤) هذا الايراد تعرّض له صدر المتألّهين في الأسفار ٣:٦٥، والحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ٢٥٠.

(٥) هذا الجواب للحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ٢٥٠.

(٦) هذا الايراد تعرّض له الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة،وتعليقاته علىالأسفار ٣:٦٣.

(٧) هكذا أجاب عنه الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ٢٥٠.

فالذاتيّة لابدّ أن تتمّ في الجواهر.

وأُورد عليه أيضاً[١]: أنّ القوم[٢] صحّحوا ارتباط هذه الأعراض المتجدّدة إلى المبدأ الثابت ـ من طبيعة وغيرها ـ بنحو آخر، وهو: أنّ التغيّر لاحقٌ لها من خارج، كتجدُّد مراتب قُرْب وبُعْد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعيّة، وكتجدُّدِ أحوال أُخرى في الحركات القسريّة التي على خلاف الطبيعة، وكتجدُّد إرادات جزئيّةٍ منبعثة من النفس في كلِّ حدٍّ من حدود الحركات النفسانيّة التي مبدؤها النفس.

وأُجيب عنه[٣]: بأنّها ننقل الكلام إلى هذه الأحوال والإرادات المتجدّدة، من أين تجدّدت؟ فإنّها لا محالة تنتهي في الحركات الطبيعيّة إلى الطبيعة، وكذا في القسريّة، فإنّ القسر ينتهي إلى الطبيعة، وكذا في النفسانيّة، فإنّ الفاعل المباشر للتحريك فيها أيضاً الطبيعة، كما سيجيء[٤].

ويمكن أن يستدلّ على الحركة في الجوهر بما تقدّم[٥] أنّ وجودَ العَرَضِ من مراتب وجود الجوهر، من حيث كون وجوده في نفسه عين وجوده للجوهر، فتغيُّره وتجدُّدُه تغيُّرٌ للجوهر وتجدُّدٌ له.

ويتفرّع على ما تقدّم:

أوّلاً: أنّ الصور الطبيعيّة المتبدّلة صورةٌ بعدَ صورةٍ على المادّة، بالحقيقة صورة جوهريّة واحدةٌ سيّالةٌ تجري على المادّة، وينتزع من كلّ حدّ من حدودها مفهومٌ مغايرٌ لما ينتزع من غيره.

هذا في تبدّلِ الصور الطبيعيّة بعضها من بعض؛ وهناك حركةٌ اشتداديّة جوهريّة أُخرى، هي حركة المادّة الأُولى إلى الطبيعيّة، ثمّ النباتيّة، ثمّ الحيوانيّة، ثمّ

---

(١) هذا الايراد تعرّض له الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ٢٥٠.

(٢) وهو الشيخ الرئيس ومتابعوه على ما في الأسفار ٣:٦٥.

(٣) راجع الأسفار ٣:٦٥، وشرح المنظومة: ٢٥٠.

(٤) في الفصل السادس عشر من هذه المرحلة.

(٥) في الفصل الثالث من المرحلة الثالثة.

الإنسانيّة.

وثانياً: أنّ الجوهر المتحرّك في جوهره متحرّكٌ بجميع أعراضه، لما سمعت من حديث كون وجود الأعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها.

ولازمُ ذلك كونُ حركة الجوهر في المقولات الأربع[1] أو الثلاث[2] من قبيل الحركة في الحركة؛ وعلى هذا ينبغي أن تسمّى هذه الحركات الأربع أو الثلاث: «حركات ثانية»، وما لمطلق الأعراض من الحركة بتبع الجوهر لا بعرضه: «حركات أولىٰ».

وثالثاً: أنّ العالم الجسمانيّ بمادّته الواحدة حقيقةٌ واحدةٌ سيّالةٌ متحرّكةٌ بجميع جواهرها وأعراضها قافلة واحدة إلى غايةٍ ثابتةٍ لها الفعليّة المحضة.

الفصل الثاني عشر
في موضوع الحركة الجوهريّة وفاعلها

قالوا: «إنّ موضوع هذه الحركة هو المادّة المتحصّلة بصورة مّا من الصور المتعاقبة المتّحدة بالاتّصال والسيلان، فوحدة المادّة وشخصيّتها محفوظةٌ بصورةٍ مّا من الصور المتبدّلة؛ وصورة مّا وإن كانت مبهمةً، لكن وحدتها محفوظةٌ بجوهرٍ مفارقٍ هو الفاعل للمادّة الحافظ لها ولوحدتها وشخصيّتها بصورةٍ مّا، فصورةٌ مّا شريكةُ العلّة للمادّة؛ والمادّة المتحصّلة بها هي موضوع الحركة»[3].

وهذا، كما أنّ القائلين بالكون والفساد النافين للحركة الجوهريّة قالوا: «إنّ فاعل المادّة هو صورةٌ مّا، محفوظةٌ وحدتها بجوهرٍ مفارقٍ يفعلها ويفعل المادّة بواسطتها، فصورةٌ مّا شريكةُ العلّة بالنسبة إلى المادّة، حافظةٌ لتحصّلها ووحدتها».

والتحقيق أنّ حاجةَ الحركة إلى موضوعٍ ثابت باقٍ ما دامت الحركة، إن كانت لأجل أن تنحفظ به وحدة الحركة ولا تنثلمَ بطروّ الانقسام عليها وعدم اجتماع

---

(١) أي الأين والكيف والكمّ والوضع.

(٢) والتثليث باعتبار رجوع الأين إلى الوضع ـ منه ﷺ ـ.

(٣) راجع شرح المنظومة: ٢٥١.

أجزائها في الوجود، فاتّصال الحركة في نفسها وكون الانقسام وهميّاً غير فكّيٍّ كافٍ في ذلك؛ وإن كانت لأجل أنـّها معنى ناعتيّ يحتاج إلى أمر موجود لنفسه، حتّى يوجد له وينعته، كما أنّ الأعراض والصور الجوهريّة المنطبعة في المادّة تحتاج إلى موضوع كذلك، توجد له وتنعته، فموضوع الحركات العرضيّة أمرٌ جوهريٌّ غيرها، وموضوع الحركة الجوهريّة نفس الحركة، إذ لا نعني بموضوع الحركة إلّا ذاتاً تقوم به الحركة وتوجد له؛ والحركة الجوهريّة لمّا كانت ذاتاً جوهريّةً سيّالةً، كانت قائمةً بذاتها موجودةً لنفسها، فهي حركةٌ ومتحرّكةٌ في نفسها.

وإسناد الموضوعيّة إلى المادّة التي تجري عليها الصور الجوهريّة على نحو الاتّصال والسيلان لمكان اتّحادها معها، وإلّا فهي في نفسها عاريةٌ عن كلّ فعليّةٍ.

الفصل الثالث عشر
في الزمان

إنّا نجد الحوادث الواقعة تحت الحركة منقسمةً إلى قطعاتٍ لاتجامع قطعةٌ منها القطعةَ الأُخرى في فعليّة الوجود، لما أنّ فعليّةَ وجودِ القطعة المفروضة ثانياً متوقّفةٌ على زوال الوجود الفعليّ للقطعة الأُولى؛ ثمّ نجد القطعة الأُولى المتوقّفة عليها منقسمةً في نفسها إلى قطعتَيْن كذلك، لاتجامع إحداهما الأُخرى،وهكذا كلّما حصلنا قطعةً قبلَتْ القسمة إلى قطعتَيْن كذلك. من دون أن تقف القسمة على حدّ.

ولا يتأتّى هذا إلّا بَعرْضِ امتدادٍ كمّيٍّ على الحركة، تتقدّر به وتقبل الانقسام؛ وليس هذا الامتداد نفس حقيقة الحركة، لأنـّه امتدادٌ متعيّنٌ، وما في الحركة في نفسها امتداد مبهمٌ، نظير الامتدادُ المبهم الذي في الجسم الطبيعيّ وتعيّنُه الذي هو الجسم التعليميّ.

فهذا الامتداد ـ الذي به تَعَيّنَ امتدادُ الحركة ـ كمٌّ متّصلٌ عارضٌ للحركه؛ نظير الجسم التعليميّ ـ الذي به تَعَيَّنَ امتدادُ الجسم الطبيعيّ ـ للجسم الطبيعيّ؛ إلّا أنّ هذا الكمّ العارض للحركة غير قارٍّ ولا يجامع بعض أجزائه المفروضة بعضاً، بخلاف

كمّية الجسم التعليميّ فإنّها قارّةٌ مجتمعةُ الأجزاء.

وهذا هو الزمان العارض للحركة ومقدارها[١] وكلّ جزءٍ منه من حيث إنّـه متوقّفٌ عليه الآخر متقدِّمٌ بالنسبة إليه، ومن حيث إنّه متوقفٌ، متأخّرٌ بالنسبة إلى ما توقّف عليه. والطرف منه الحاصل بالقسمة هو «الآن».

وقد تبيّن بما تقدّم:

أوّلاً: أنّ لكلِّ حركةٍ زماناً خاصّاً بها، هو مقدارُ تلك الحركة؛ وقد أطبق الناس على تقدير عامّة الحركات وتعيين النسب بينها بالزمان العـامّ الذي هـو مـقدار الحركة اليوميّة، لكونه معروفاً عندهم مشهوداً لهم كافّة؛ وقد قسّموه إلى القـرون والسنين والشهور والأسابيع والأيّام والساعات والدقـائق والثـوانـي وغـيرها، لتقدير الحركات بالتطبيق عليها.

والزمان الذي له دخلٌ في الحوادث الزمانيّة، عند المثبتين للحركة الجوهريّة، هو زمان الحركة الجوهريّة.

وثانياً: أنّ التقدّم والتأخّر ذاتيّان بين أجزاء الزمان، بمعنى أنّ كـون وجـود الزمان سيّالاً غير قارّ، يقتضي أن ينقسم ـ لو انقسم ـ إلى جزءٍ يتوقّف على زواله وجودُ جزء آخر بالفعل، والمتوقّف عليه هو المتقدّم والمتوقّف هو المتأخّر.

وثالثاً: أنّ الآن ـ وهو طَرَفُ الزمان والحدّ الفاصل بين الجزئيَنْ لو انقسم ـ هو أمرٌ عدميٌّ؛ لكون الانقسام وهميّاً غير فكّيٍّ.

ورابعاً: أنّ تتالي الآنات ـ وهو اجتماع حدَّيْن عدميّيْن أو أكثر من غير تخلُّلِ

---

(١) اعلم أنّ الناس اختلفوا في حقيقة الزمان. فمنهم مَن قـال: «إنّـه لا وجـود له إلّا بـحسب الوهم»؛ ومنهم من قال: «إنّه جوهرٌ مجرّدٌ»؛ ومنهم من قال: «إنّه واجب الوجود»؛ ومنهم مَن قال:«إنّه جوهرٌ جسمانيٌّ هو الفلك الأعلى»؛ ومنهم مَن قال: «أنّه عرضٌ غير قارٍّ». وتفصيل هذه المذاهب وأدلّتهم مذكور في المطوّلات، فراجع الفصل العاشر والفصل الحادي عشر من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشـفاء، والمـباحث المشـرقيّة ١:٦٤٢ـ٦٥٨، والأسفار٣:١٤١ـ١٤٨،وشرح عيون الحكمة ٢:١١٩ـ١٢٣،وشرح المنظومة: ٢٥٧ـ٢٥٨.

جزءٍ من الزمان فاصلٌ بينهما ـ محالٌ، وهو ظاهر؛ ومثله الكلام في تتالي الآنيّات المنطبقة على طرف الزمان، كالوصول والإفتراق.

وخامساً: أنّ الزمان لا أوّلَ له ولا آخر له، بمعنى الجزء الذي لا ينقسم من مبتدئه أو منتهاه، لأنّ قبول القسمة ذاتيٌّ له.

الفصل الرابع عشر
في السرعة والبطء

إذا فرضنا حركتَيْن واعتبرنا النسبةَ بينهما، فإن تساوتا زماناً فأكثرهما قطعاً للمسافة أسرعهما، وإن تساوتا مسافةً فأقلّهما زماناً أسرعهما؛ فالسرعة قطعُ مسافةٍ كثيرةٍ في زمان قليل، والبطء خلافُهُ.

قالوا: «إنّ البطء ليس بتخلّلِ السكون، بأن تكون الحركة كلّما كان تخلُّلُ السكون فيها أكثر كانت أبطأ، وكلّما كان أقلّ كانت أسرع؛ وذلك لاتّصال الحركة بامتزاج القوّة والفعل فيها، فلا سبيل إلى تخلُّلِ السكون فيها»[1].

وقالوا: «إنّ السرعة والبطء متقابلان تقابُلَ التضادّ؛ وذلك لأنّهما وجوديّان، فليس تقابُلُهما تقابُلَ التناقض، أو العدم والملكة؛ وليسا بالمتضائفَيْن، وإلّا كانا كلّما ثبت أحدهما ثبت الآخر، وليس كذلك؛ فلم يبق إلّا أن يكونا متضادّين، وهو المطلوب»[2].

وفيه[3]: أنّ من شرط المتضادَّيْن أن تكون بينهما غاية الخلاف، وليست

---

(١) هذا ما قال به الحكماء. خلافاً للمتكلّمين القائلين بأنّ البطء في الحركة بتخلُّلِ السكون، كما نُقل عنهم في شرح المقاصد ١:٢٧٥، وكشف المراد: ٢٧٠، وشوارق الإلهام: ٤٨٣، وشرح التجريد للقوشجيّ: ٣٠٤.

(٢) هذا ما قال به المتكلّمون، كما ذهب إليه الفخر الرازيّ في المباحث المشرقيّة ١:٦٠٥، وتبعهم صدر المتألّهين في الأسفار ٣:١٩٨. بخلاف المشهور من الحكماء حيث ذهبوا إلى أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

(٣) كذا أجاب عنه المصنّف ﷺ في تعليقته على الأسفار ٣:١٩٨ ـ ١٩٩.

بمتحقّقة بين السرعة والبطء، إذ ما من سريع إلّا ويمكن أن يفرض ما هو أسرع منه، وكذا ما من بطءٍ إلّا ويمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه.

والحقّ: أنّ السرعة والبطء وصفان إضافيّان، فسرعة حركةٍ بالنسبة إلى أُخرى بُطءٌ بعينها بالنسبة إلى ثالثة، وكذلك الأمر في البطء والسرعة بمعنى الجريان والسيلان خاصّة لمطلق الحركة، ثمّ تشتدّ وتضعف، فيحدث باضافة بعضها إلى بعض السرعة والبطء الإضافيّان.

الفصل الخامس عشر
في السكون

يطلق السكون على خلوّ الجسم من الحركة قبلها أو بعدها، وعلى ثبات الجسم على حاله التي هو عليها؛ والذي يقابل الحركة هو المعنى الأوّل، والثاني لازِمُهُ، وهو معنى عدميٌّ ـ بمعنى انعدام الصفة عن موضوعٍ قابلٍ هو الجسم ـ، فيكون هو عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك؛ فالتقابل بينه وبين الحركة تقابُل العدم والملكة[1]. ولا يكاد يخلو عن الحركة جسمٌ أو أمرٌ جسمانيٌّ، إلّا ما كان آنيَّ الوجود، كالوصول إلى حدّ المسافة، وانفصال شيءٍ من شيءٍ، وحدوث الأشكال الهندسيّة، ونحو ذلك.

الفصل السادس عشر
في انقسامات الحركة

تنقسم الحركة بانقسام الأُمور الستّة التي تتعلّق بها ذاتها.

فانقسامها بانقسام المبدأ والمنتهى كالحركة من مكانٍ كذا إلى مكانٍ كذا

---

(١) هذا رأي الحكماء، كالشيخ الرئيس في الفصل السابع من المقالة الرابعة والفصل الرابع من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشفاء، والنجاة: ١١٤ ـ ١١٥، وصدر المتألّهين في شرح الهداية الأثيريّة: ٨٩. خلافاً للمتكلّمين القائلين بأنّ بينهما تقابل التضادّ، وتبعهم المحقق الطوسيّ كما في كشف المراد: ٢٧١.

والحركة من لونٍ كذاإلى لونٍ كذا وحركة النبات من قدرٍ كذا إلى قدرٍ كذا.

وانقسامها بانقسام الموضوع كحركة النبات وحركة الحيوان وحركة الإنسان.

وانقسامها بانقسام المقولة كالحركة في الكيف والحركة في الكمّ والحركة في الوضع(١).

وانقسامها بانقسام الزمان كالحركة الليليّة والحركة النهاريّة والحركة الصيفيّة والحركة الشتويّة.

وانقسامها بانقسام الفاعل كالحركة الطبيعيّة والحركة القسريّة والحركة الإراديّة؛ ويلحق بها بوجه الحركةُ بالعَرَضِ، فإنّ الفاعل إمّا أن يكون ذا شعور وإرادة بالنسبة إلى فعله، أم لا؛ والأوّل هو الفاعل النفسانيّ، والحركة «نفسانيّةٌ» كالحركات الإراديّة التي للإنسان والحيوان؛ والثاني إمّا أن تكون الحركة منبعثةً عن نفسه لو خُلِّيَ ونفسَه، وإمّا أن تكون منبعثةً عنه لقَهْرِ فاعلٍ آخر إيّاه على الحركة؛ والأوّل هو الفاعل الطبيعيّ والحركة «طبيعيّة»؛ والثاني هو الفاعل القاسر والحركة «قسريّةٌ» كالحجر المرميّ إلى فوق.

قالوا: «إنّ الفاعل القريب للحركة في جميع هذه الحركات هو طبيعة المتحرّك، عن تسخير نفساني، أو اقتضاء طبيعيٍّ، أو قهر الطبيعة القاسرة لطبيعة المقسور على الحركة»(٢) و «المبدأ المباشر المتوسّط بين الفاعل وبين الحركة هو مبدأ الميل الذي يوجده الفاعل في طبيعة المتحرّك»(٣) وتفصيل الكلام فيه في الطبيعيّات(٤).

خاتمةٌ:

ليعلم أنّ «القوّة» أو «ما بالقوّة» كما تطلق على حيثيّة القبول، كذلك تطلق على حيثيّة الفعل إذا كانت شديدةً؛ وكما تطلق على مبدأ القبول القائم به ذلك، كذلك

---

(١) والحركة في الأين. (٢) راجع الأسفار ٣: ٦٤ ـ ٦٥ و ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٣) راجع تعليقة الحكيم السبزواريّ على الأسفار ٣: ٦٥.

(٤) راجع شرح الإشارات ٢: ٢٠٨ ـ ٢٢٦.

تطلق على مبدأ الفعل، كما تطلق «القوى النفسانيّة» ويراد بها مبادئ الآثار النفسانيّة، من إيصار وسمع وتخيّل وغير ذلك؛ وكذلك القوى الطبيعيّة لمبادئ الآثار الطبيعيّة.

وهذه القوّة الفاعلة إذا قارنت العلم والمشيّة، سُمّيت: «قدرة الحيوان»؛ وهي علّةٌ فاعلةٌ تحتاج في تمام عليّتها ووجوب الفعل بها إلى أُمور خارجة كحضور المادّة القابلة وصلاحيّة أدوات الفعل وغيرها، تصير باجتماعها علّةً تامّةً يجب معها الفعل.

ومن هنا يظهر:

أوّلاً: عدم استقامة تحديد بعضهم[1] للقدرة بأنّها «ما يصحّ معه الفعل والترك»، فإنّ نسبة الفعل والترك إلى الفاعل إنّما تكون بالصحّة والإمكان إذا كان جزءاً من العلّة التامّة، لا يجب الفعل به وحده، بل به وببقيّة الأجزاء التي تتمّ بها العلّة التامّة؛ وأمّا الفاعل التامّ الفاعليّة، الذي هو وحده علّةٌ تامّةٌ كالواجب (تعالى) فلا معنى لكون نسبة الفعل والترك إليه بالإمكان.

ولا يوجب كون فعله واجباً أن يكون موجباً مجبراً على الفعل غير قادر عليه، إذ هذا الوجوب لاحقٌ بالفعل من قبله، وهو أثره؛ فلا يضطرّه إلى الفعل، ولا أنّ هناك فاعلاً آخر يؤثّر فيه بجعله مضطرّاً إلى الفعل.

وثانياً: بطلان ما قال به قوم: «إنّ صحّة الفعل متوقّفةٌ على كونه مسبوقاً بالعدم الزمانيّ، فالفعل الذي لا يسبقه عدمٌ زمانيٌّ ممتنع»[2]؛ وهو مبنيٌّ على القول بأنّ علّة الاحتياج إلى العلّة هي الحدوث دون الإمكان، وقد تقدّم[3] إبطاله وإثبات أنّ

---

(١) وهو المتكلّمون كما في شرح المواقف: ٤٨١، والأسفار ٦:٣٠٧.

(٢) هذا ما قال به بعض المتكلّمين كما نُقل عنهم في رسالة الحدوث لصدر المتألّهين: ١٥. وفي الأسفار نسبه بطائفةٍ من الجدليّين، راجع الأسفار ٢:٣٨٤.

(٣) في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة.

علّة الحاجة إلى العلّة هو الإمكان دون الحدوث؛ على أنّه منقوضٌ بنفس الزمان.

وثالثاً: بطلان قول من قال: «إنّ القدرة إنّما تحدث مع الفعل، ولا قدرة على فعل قبله». وفيه: أنّهم يرون أنّ القدرة هي كون الشيء بحيث يصحّ منه الفعل والترك، فلو ترك الفعل زماناً ثمّ فَعَلَ، صَدَقَ عليه قبل الفعل أنّه يصحّ منه الفعل والترك، وهي القدرة[1].

***

(١) ولمزيد التوضيح راجع المباحث المشرقيّة ١:٣٨٢، والأسفار ٣:٨ ـ ١٠.

[المرحلة الحادية عشرة]

[في العلم والعالم والمعلوم]

[وفيها اثنا عشر فصلاً]

المرحلة الحادية عشرة

في العلم والعالم والمعلوم

قد تحصّل ممّا تقدّم أنّ الموجود ينقسم إلى ما بالقوّة وما بالفعل[1]، والأوّل هو المادّة والمادّيّات، والثاني غيرهما وهو المجرّد؛ وممّا يعرض المجرّد عَرْضاً أوّليّاً أن يكون علْماً وعالماً ومعلوماً، لأنّ العلم ـ كما سيجيء بيانه[2] ـ حضورُ وجودٍ مجرّدٍ لوجودٍ مجرّدٍ، فمن الحري أن نبحث عن ذلك في الفلسفة الأُولى.

وفيها اثناعشر فصلاً

الفصل الأوّل

في تعريف العلم وانقسامه الأوّليّ

حصول العلم لنا ضروريٌّ، وكذلك مفهومه عندنا[3]؛ وإنّما نريد في هذا الفصل معرفة ماهو أظهر خواصّه، لنميّز بها مصاديقَهُ وخصوصيّاتُها[4].

فنقول: قد تقدّم في بحث الوجود الذهنيّ أنّ لنا علْماً بالأُمور الخارجة عنّا في الجملة[5]، بمعنى أنّها تحصل لنا وتحضر عندنا بماهيّاتها، لا بوجوداتها الخارجيّة

---

(١) راجع المرحلة السابقة.
(٢) في الفصل الآتي.
(٣) كما في الأسفار ٣:٢٧٨ ـ ٢٧٩، والمباحث المشرقيّة ١:٣٢١ ـ ٣٢٢، وشرح الإشارات ٢:٣١٤.
(٤) أي خصوصيّات مصاديقه .
(٥) راجع المرحلة الثانية.

التي تترتّب عليها الآثار، فهذا قسمٌ من العلم، ويسمّى: «علماً حصوليّاً».

ومن العلم علمُ الواحد منّا بذاته التي يشير إليها بـ«أنا»، فإنّه لا يغفل عن نفسه في حالٍ من الأحوال؛ سواء في ذلك الخلاء والملاء، والنوم واليقظة، وأيّة حالٍ أُخرىٰ.

وليس ذلك بحضور ماهيّة ذاتنا عندنا حضوراً مفهوميّاً وعلْماً حصوليّاً؛ لأنّ المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فُرِضَ لا يأبى الصدق على كثيرين وإنّما يتشخّص بالوجود الخارجيّ، وهذا الذي نشاهده من أنفسنا ونعبّر عنه بـ«أنا» أمرٌ شخصيٌّ لذاته لا يقبل الشركة، والتشخّص شأنُ الوجود، فعلْمُنا بذواتنا إنّما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجيّ الذي هو ملاك الشخصيّة وترتّب الآثار؛ وهذا قسمٌ آخر من العلم، ويسمّى: «العلم الحضوريّ».

وهذان قسمان ينقسم إليهما العلم قسمةً حاصرةً، فإنّ حصول المعلوم للعالم إمّا بماهيّته، أو بوجوده؛ والأوّل هو العلم الحصوليّ، والثاني هو العلم الحضوريّ.

ثمّ إنّ كونَ العلْم حاصلاً لنا، معناه: حصول المعلوم لنا، لأنّ العلْمَ عينُ المعلوم بالذات، إذ لا نعني بالعلم إلّا حصول المعلوم لنا، وحصول الشيء وحضوره ليس إلّا وجوده، ووجودُهُ نفسُهُ.

ولا معنى لحصول المعلوم للعالم إلّا اتّحاد العالم معه، سواء كان معلوماً حضوريّاً أو حصوليّاً، فإنّ المعلوم الحضوريّ إن كان جوهراً قائماً بنفسه، كان وجوده لنفسه، وهو مع ذلك للعالم، فقد اتّحد العالم مع نفسه؛ وإن كان أمراً وجوده لموضوعه، والمفروض أنّ وجوده للعالم، فقد اتّحد العالم مع موضوعه، والعَرَضُ أيضاً من مراتب وجود موضوعه غير خارج منه، فكذلك مع ما اتّحد مع موضوعه، وكذا المعلوم الحصوليّ موجودٌ للعالم، سواء كان جوهراً موجوداً لنفسه أو أمراً موجوداً لغيره، ولازِمُ كونه موجوداً للعالم اتّحاد العالم معه.

على أنّه سيجيء أنّ العلم الحصوليّ علمٌ حضوريٌّ في الحقيقة[1].

---

(١) في الفصل العاشر من هذه المرحلة.

فحصول العلم للعالم من خواصّ العلم، لكن لا كلّ حصولٍ كيف كان، بل حصولُ أمرٍ بالفعل فعليّةً محضةً لا قوّةَ فيه لشيءٍ مطلقاً، فإنّا نشاهد بالوجدان أنّ المعلوم من حيث هو معلومٌ لا يقوى على شيءٍ آخر، ولا يقبل التغيّر عمّا هو عليه؛ فهو حصولُ أمرٍ مجرّدٍ عن المادّة خالٍ من غواشي القوّة، ونسمّي ذلك: «حضوراً».

فحضور المعلوم يستدعي كونه أمراً تامّاً في فعليّته من غير تعلّقٍ بالمادّة والقوّة [الذي] يوجب نقصه وعدم تمامه من حيث كمالاته التي بالقوّة.

ومقتضى حضور المعلوم أن يكون العالم الذي يحصل له العلم أمراً فعليّاً تامَّ الفعليّة، غيرَ ناقصٍ منْ جهة التعلّق بالقوّة، وهو كون العالم مجرّداً عن المادّة خالياً عن القوّة.

فقد بان أنّ العلم حضورُ موجودٍ مجرّدٍ لموجودٍ مجرّدٍ[1]، سواءٌ كان الحاصل عينَ ما حصل له كما في عِلْمِ الشيء بنفسه، أو غيرَه بوجهٍ، كما في عِلْمِ الشيء بالماهيّات الخارجة عنه.

وتبيّن أيضاً: أوّلاً: أنّ المعلوم الذي هو متعلّق العلم يجب أن يكون أمراً مجرّداً عن المادّة؛ وسيجيء معنى تعلّق العلم بالأمور المادّية[2].

---

(١) اعلم أنّ في تعريف العلم مذاهب مختلفة:

الأوّل: ما ذهب إليه الشيخ الإشراقيّ، وهو أنّ العلم عبارة عن الظهور، راجع حكمة الإشراق: ١١٤ ـ ١١٥.

الثاني: ما ذهب إليه أبو الحسين البصريّ وأصحابه، وتبعهم الفخر الرازيّ، وهو أنّ العلم حالةٌ إضافيّة بين العالم والمعلوم. راجع شرح مسألة العلم: ٢٩، وشرحي الإشارات ١:١٣٣ ـ ١٣٤، والمباحث المشرقيّة ١:٣٣١.

الثالث: ما ذهب إليه صاحب الملخّص ـ على ما في الأسفار ٣: ٢٩٠ ـ وهو أنّ العلم عبارة عن كيفيّة ذات إضافة.

الرابع: ما ذهب إليه بعض آخر، وهو أنّ العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العقل.

هذه الأقوال تعرّض لها ولنقدها صدر المتألّهين في الأسفار ٣:٢٨٤ ـ ٢٩٦.

والخامس: ما ذهب إليه الأشاعرة، وهو أنّه صفة ذات تعلّق. راجع شرح المواقف: ٢٧٢.

وعرّفوه أيضاً بتعاريف أُخر، ذكرها المحقّق الطوسيّ في شرح مسألة العلم: ٢٣ ـ ٢٦.

(٢) راجع الفصل الآتي.

وثانياً: أنّ العالم الذي يقوم به العلم يجب أن يكون مجرّداً عن المادّة أيضاً.

الفصل الثاني
ينقسم العلم الحصوليّ إلى كلّيّ وجزئيّ

والكلّيّ: ما لا يمتنع فَرْضُ صدقِهِ على كثيرين كالعلم بماهيّة الإنسان، ويسمّى: «عقلاً» و «تعقّلاً». والجزئيّ: ما يمتنع فَرْضُ صدقه على كثيرين كالعلم بهذا الإنسان بنوع من الاتّصال بمادّته الحاضرة، ويسمّى: «علماً إحساسيّاً»، وكالعلم بالإنسان الفرد من غير حضور مادّته، ويسمّى: «علماً خياليّاً». وعَدُّ هذين القسمَيْن ممتنعُ الصدق على كثيرين إنّما هو من جهة اتّصال أدوات الاحساس بالمعلوم الخارجيّ في العلم الإحساسيّ، وتوقُّفِ العلْم الخياليّ على العلم الاحساسيّ؛ وإلّا فالصورة الذهنيّة ـ كيفما فُرضَتْ ـ لا تأبى أن تصدق على كثيرين.

والقسمان جميعاً مجرّدان عن المادّة، لما تقدّم[1] من فعليّة الصورة العلميّة في ذاتها وعدم قبولها للتغيّر.

وأيضاً الصورة العلميّة ـ كيفما فُرضَتْ ـ لا تمتنع عن الصدق على كثيرين، وكلُّ أمرٍ مادّيٍّ متشخّصٌ ممتنعُ الصدق على أزيد من شخص واحد.

وأيضاً لو كانت الصورة الحسيّة أو الخياليّة مادّيّةً منطبعةً بنوع من الانطباع في جزء بدنيّ، لكانت منقسمةً بانقسام محلّها، ولكان في مكان وزمان، وليس كذلك، فالعلم لا يقبل القسمةَ ولا يشار إليه إشارةً وضعيّةً مكانيّةً، ولا أنّه مقيّد بزمانٍ لصحّة تصوّرنا الصورة المحسوسة في وقت بعدَ أمدٍ بعيدٍ على ما كانت عليه من غير تغيُّرٍ فيها؛ ولو كانت مقيّدةً بالزمان لتغيَّرَتْ بتقضّيه.

وما يتوهّم: من مقارنة حصول العلم للزمان إنّما هو مقارنة شرائط حصول الاستعداد له، لا نفس العلم؛ وأمّا توسّط أدوات الحسّ في حصول الصورة

---

(١) في الفصل السابق.

المحسوسة، وتوقّف الصورة الخياليّة على ذلك، فإنّما هو لحصول الإستعداد الخاصّ للنفس لتقوى به على تمثيل الصورة العلميّة؛ وتفصيل القول في علم النفس.

وممّا تقدّم يظهر أنّ قولهم: «إنّ التعقّل إنّما هو بتقشير المعلوم عن المادّة والأعراض المشخّصة له حتّى لا يبقى إلّا الماهيّة المعرّاة عن القشور، كالإنسان المجرّد عن المادّة الجسميّة والمشخّصات الزمانيّة والمكانيّة والوضعيّة وغيرها، بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادّة واكتناف الأعراض والهيئات الشخصيّة، والخيال المشروط ببقاء الأعراض والهيئات المشخّصة، من دون حضور المادّة»[1]، قولٌ على سبيل التمثيل للتقريب، وإلّا فالمحسوس صورةٌ مجرّدةٌ علميّةٌ، واشتراط حضور المادّة والاكتناف بالأعراض المشخِّصة لحصول الاستعداد في النفس للاحساس، وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخّصات للتخيّل، وكذا اشتراط التقشير في التعقّل للدلالة على اشتراط تخيُّلٍ أزيد من فرد واحد في حصول استعداد النفس لتعقّل الماهيّة الكلّيّة المعبّر عنه بانتزاع الكلّيّ من الأفراد.

وتبيّن ممّا تقدّم أيضاً أنّ الوجود ينقسم ـ من حيث التجرّد عن المادّة وعدمه ـ إلى ثلاثة عوالم كلّيّة:

أحدها: عالم المادّة والقوّة.

والثاني: عالم التجرّد عن المادّة دون آثارها ـ من الشكل والمقدار والوضع وغيرها ـ، ففيه الصور الجسمانيّة وأعراضها وهيئاتها الكماليّة من غير مادّة تحمل القوّة والانفعال، ويسمّى: «عالم المثال» و «البرزخ بين عالم العقل وعالم المادّة».

والثالث: عالم التجرّد عن المادّة وآثارها، ويسمّى: «عالم العقل».

---

(١) راجع التحصيل: ٧٤٥ ـ ٧٤٦، والمبدأ والمعاد للشيخ الرئيس: ١٠٢ ـ ١٠٣، وشرح الإشارات ٢: ٣٢٢ ـ ٣٢٤، وشرح المقاصد ١: ٢٢٩، والأسفار ٣: ٣٦٠ ـ ٣٦١.

وفي الجميع زادوا نوعاً آخر من العلم الحصوليّ غير الحسّيّ والعقليّ والخياليّ، وهو الوهميّ.

وقد قسموا عالم المثال إلى المثال الأعظم القائم بذاته، والمثال الأصغر القائم بالنفس، الذي تتصرّف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعي المختلفة الحقّة والجزافيّة، فتأتي أحياناً بصور حقّة صالحة وأحياناً بصور جزافيّة تعبث بها.

والعوالم الثلاثة المذكورة مترتّبةٌ طولاً؛ فأعلاها مرتبةً وأقواها وأقدمها وجوداً وأقربها من المبدأ الأوّل (تعالى) عالَمُ العقول المجرّدة، لتمام فعليّتها وتنزُّهِ ذواتها عن شوب المادّة والقوّة؛ ويليه عالم المثال المتنزّه عن المادّة دون آثارها؛ ويليه عالم المادّة موطن كلِّ نقصٍ وشرٍّ، ولا يتعلّق بما فيه علم إلّا من جهة ما يحاذيه من المثال والعقل.

الفصل الثالث
ينقسم العلم انقساماً آخر إلى كلّيّ وجزئيّ

والمراد بالكلّيّ ما لا يتغيّر بتغيُّرِ المعلوم بالعَرَض، كصورة البناء التي يتصوّرها البنّاء في نفسه ليبني عليها، فالصورة عنده على حالها قبل البناء، ومع البناء، وبعد البناء، وإن خرب وانهدم؛ ويسمّى: «علم ما قبل الكثرة»، والعلوم الحاصلة من طريق العلل كلّيّةٌ من هذا القبيل دائماً، كعلم المنجّم بأنّ القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى مدّة كذا يعود فيه الوضع السماويّ بحيث يوجب حيلولة الأرض بينه وبين الشمس؛ فعِلْمُه ثابتٌ على حاله قبل الخسوف، ومعه، وبعده.

والمراد بالجزئيّ ما يتغيّر بتغيُّرِ المعلوم بالعَرَض، كما إذا علمنا من طريق الإبصار بحركة زيد، ثمّ إذا وقف عن الحركة تغيّرَتْ الصورة العلميّة من الحركة إلى السكون؛ ويسمّى: «علم ما بعد الكثرة».

فإن قلت: التغيّر لا يكون إلّا بقوّة سابقة، وحاملها المادّة؛ ولازِمُهُ كون العلوم الجزئيّة مادّيّةً، لا مجرّدة.

قلنا: العلم بالتغيّر غيرُ تغيُّرِ العلْم، والمتغيّر ثابتٌ في تغيّره، لا متغيّر؛ وتعلُّقُ العلم به[1] ـ أعني حضوره عند العالم ـ من حيث ثباته، لا تغيُّره، وإلّا لم يكن

(١) أي المتغيّر.

حاضراً، فلم يكن العلم حضور شيءٍ لشيءٍ، هذا خلفٌ.

الفصل الرابع
في أنواع التعقّل

ذكروا أنّ التعقّل على ثلاثة أنواع[١]:

أحدها: أن يكون «العقل بالقوّة»، أي لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل، ولا له شيءٌ من المعقولات بالفعل، لخلوّ النفس عن عامّة المعقولات.

الثاني: أن يعقل معقولاً أو معقولات كثيرة بالفعل، مميّزاً لبعضها من بعض، مرتّباً لها؛ وهو «العقل التفصيليّ».

الثالث: أن يعقل معقولات كثيرة عقلاً بالفعل من غير أن يتميّز بعضها من بعض، وإنّما هو عقلٌ بسيطٌ إجماليٌّ فيه كلّ التفاصيل؛ ومثّلوا له بما إذا سألك سائلٌ عن عدّة من المسائل التي لك عِلمٌ بها، فحضرك الجواب في الوقت، فأنت في أوّل لحظةٍ تأخذ في الجواب تعلم بها جميعاً علْماً يقينيّاً بالفعل، لكن لا تيمُّزَ لبعضها من بعض، ولا تفصيل؛ وإنّما يحصل التميّز والتفصيل بالجواب، كأنّ ما عندك[٢] منبعٌ تنبع وتجري منه التفاصيل؛ ويسمّى: «عقلاً إجماليّاً».

الفصل الخامس
في مراتب العقل[٣]

ذكروا أنّ مراتب العقل أربع[٤]:

إحداها: كونه بالقوّة بالنسبة إلى جميع المعقولات، وتسمّى: «عقلاً هيولانيّاً»،

---

(١) راجع الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفنّ السادس من طبيعيّات الشفاء، والتحصيل: ٨١٢ ـ ٨١٤. وتعرّض لها الفخر الرازيّ ثمّ ناقش في القسم الأخير، راجع المباحث المشرقيّة ١: ٣٣٥ ـ ٣٣٧.

(٢) من بسيط العلم.

(٣) أي العقل النظريّ، وهو القوّة التي بها تستفيض النفس من مبادئها العالية ما يكمل جوهرها من المعقولات.

(٤) راجع الفصل الخامس من المقالة الأُولى من إلهيّات الشفاء، والنجاة: ١٦٥ ـ ١٦٦، وشرح الإشارات ٢: ٣٥٣ ـ ٣٥٧، والأسفار ٣: ٤١٨ ـ ٤٢٣.

لشباهته[١] في خلوّه[٢] عن المعقولات «الهيولى» في كونها بالقوّة بالنسبة إلى جميع الصور.

وثانيتها: «العقل بالملكة»، وهي المرتبة التي تعقل فيها الأُمور البديهيّة من التصوّرات والتصديقات؛ فإنّ تعلّقَ العلم بالبديهيّات أقدم من تعلّقِهِ بالنظريّات.

وثالثتها: «العقل بالفعل»، وهو تعقُّلُه النظريّاتَ بتوسيط البديهيّات وإن كانت مرتّبةً بعضُها على بعض.

ورابعتها: تعقّله لجميع ما استفاده من المعقولات البديهيّة والنظريّة المطابقة لحقائق العالم العلويّ والسفليّ، باستحضاره الجميع والتفاته إليها بالفعل، فيكون عالماً علميّاً مضاهياً للعالم العينيّ، ويسمّى: «العقل المستفاد».

الفصل السادس
في مفيض هذه الصور العلميّة

أمّا الصور العقليّة الكلّيّة، فإنّ مفيضها المُخْرِج للإنسان ـ مثلاً ـ من القوّة إلى الفعل، عقلٌ مفارقٌ للمادّة، عنده جميع الصور العقليّة الكلّيّة[٣]؛ وذلك: أنّك قد عرفت أنّ هذه الصور ـ بما أنّها علْمٌ ـ مجرّدةٌ عن المادّة[٤]؛ على أنّها كلّيّة تقبل الاشتراك بين كثيرين[٥]، وكلّ أمرٍ حالٍّ في المادّة واحدٌ شخصيٌّ لا يقبل الاشتراك، فالصورة العقليّة مجرّدةٌ عن المادّة، ففاعلها المفيض لها أمرٌ مجرّدٌ عن المادّة، لأنّ الأمر المادّيّ ضعيفُ الوجود، فلا يصدر عنه ما هو أقوى منه وجوداً؛ على أنّ فِعْلَ المادّة مشروطٌ بالوضع الخاصّ، ولا وضع للمجرّد.

وليس هذا المفيض المجرّد هو النفس العاقلة لهذه الصور المجرّدة العلميّة، لأنّها بعد بالقوّة بالنسبة إليها، وحيثيّتُها حيثيّة القبول دون الفعل، ومن المحال أن

---

(١) و (٢) الضمير راجع إلى العقل في هذه المرتبة.

(٣) وهذا العقل المفارق للمادّة أوّلُ ما يصدر من الله تعالى. والمناهج المذكورة في إثباتها كثيرة، تعرّض لها صدر المتألّهين في الأسفار ٧: ٢٦٢ ـ ٢٨١.

(٤) في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

(٥) في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

يخرج ما بالقوّة نفسه من القوّة إلى الفعل.

فمفيض الصورة العقليّة جوهرٌ عقليٌّ مفارقٌ للمادّة، فيه جميع الصور العقليّة الكلّيّة على نحو ما تقدّم من العلم الإجماليّ العقليّ، تتّحد معه النفس المستعدّة للتعقّل على قدر استعدادها الخاصّ، فيفيض عليها ما تستعدّ له من الصور العقليّة، وهو المطلوب.

وبنظير البيان السابق يتبيّن أنّ مفيض الصور العلميّة الجزئيّة جوهرٌ مثاليٌّ مفارقٌ، فيه جميع الصور المثاليّة الجزئيّة على نحو العلم الإجماليّ، تتّحد معه النفس على قدر ما لها من الاستعداد.

الفصل السابع
ينقسم العلم الحصوليّ إلى تصوّر وتصديق

لأنّه إمّا صورةٌ حاصلةٌ من معلوم واحد أو كثير من غير إيجاب أو سلب، ويسمّى: «تصوّراً» كتصوّر الإنسان والجسم والجوهر؛ وإمّا صورةٌ حاصلةٌ من معلوم معها إيجاب شيءٍ لشيءٍ أو سَلْبُ شيءٍ عن شيءٍ، كقولنا: «الإنسان ضاحك»، وقولنا: «ليس الإنسان بحجر» ويسمّى: «تصديقاً»، وباعتبار حكمه: «قضيّةً».

ثمّ إنّ القضيّة، بما تشتمل على إثبات شيءٍ لشيءٍ أو نَفْي شيءٍ عن شيءٍ، مركّبةٌ من أجزاء فوق الواحد.

والمشهور أنّ القضيّة الموجبة[1] مؤلّفةٌ من الموضوع والمحمول والنسبة الحكميّة ـ وهي نسبة المحمول إلى الموضوع ـ والحكم باتّحاد الموضوع مع المحمول، هذا في الهليّات المركّبة التي محمولاتها غير وجود الموضوع؛ وأمّا الهليّات البسيطة التي محمولها وجود الموضوع، كقولنا: «الإنسان موجود»، فأجزاؤها ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم، إذ لا معنى لتخلُّلِ النسبة ـ وهي

(١) أي القضيّة الحمليّة الموجبة.

الوجود الرابط ـ بين الشيء ونفسه.

وأنّ القضية السالبة[١] مؤلّفةٌ من الموضوع والمحمول والنسبة الحكميّة الإيجابيّة، ولا حكم فيها[٢]، لا أنّ فيها حكماً عدميّاً، لأنّ الحكم جَعْلُ شيءٍ شيئاً، وسلْبُ الحكم عدمُ جَعْلِهِ، لا جَعْلُ عدمه.

والحقّ: أنّ الحاجة إلى تصوّر النسبة الحكميّة إنّما هي من جهة الحكم بما هو فعل النفس، لا بما هو جزء القضيّة، أي إنّ القضيّة إنّما هي الموضوع والمحمول والحكم، ولا حاجة في تحقُّقِ القضيّة بما هي قضيّة إلى تصوُّر النسبة الحكميّة، وإنّما الحاجة إلى تصوّرها لتحقُّق الحكم من النفس وجعلها الموضوعَ هو المحمول؛ ويدلّ على ذلك تحقُّقِ القضيّة في الهليّات البسيطة بدون النسبة الحكميّة التي تربط المحمول بالموضوع.

فقد تبيّن بهذا البيان:

أوّلاً: أنّ القضيّة الموجبة ذات أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم، والسالبة ذات جزئين: الموضوع والمحمول؛ وأنّ النسبة الحكميّة تحتاج إليها النفس في فعلها الحكم، لا القضيّة بما هي قضيّة في انعقادها.

وثانياً: أنّ الحكم فعلٌ من النفس في ظرف الإدراك الذهنيّ، وليس من الانفعال التصوّري في شيءٍ؛ وحقيقة الحكم في قولنا: «زيد قائم» ـ مثلاً ـ أنّ النفس تنال من طريق الحسّ موجوداً واحداً هو «زيد القائم»، ثمّ تجَزِّؤه إلى مفهومَي: «زيد» و «القائم» وتخزنهما عندها، ثمّ إذا أرادَتْ حكاية ما وجدَتْه في الخارج، أخذَتْ صورتَيِ «زيد» و «القائم» من خزانتها وهما اثنتان، ثمّ جعلَتْهما واحداً ذا وجود واحد، وهذا هو الحكم الذي ذكرنا أنّه فعلٌ للنفس تُحكى به

---

(١) أي القضيّة الحمليّة السالبة.

(٢) وفيه: أنّ القضيّة لا تتحقّق إلّا بالحكم، ولو قلنا بنفي الحكم في القضايا السالبة وقلنا أيضاً بأنّ النسبة الحكميّة خارجة عن القضيّة. فيلزم أن تكون القضيّة السالبة مركّبةً من جزئين المحمول والموضوع، ولم يقل به أحد، بل هذا حكمٌ بنفي كون القضيّة السالبة قضيّةً.

الخارج على ما كان.

فالحكم فعلٌ للنفس، وهو مع ذلك من الصور الذهنيّة الحاكية لما وراءها؛ ولو كان الحكم تصوّراً مأخوذاً من الخارج كانت القضيّة غير مفيدة لصحّة السكوت، كما في كلٍّ من المقدّم والتالي في القضيّة الشرطيّة؛ ولو كان تصوّراً أنشأته النفس من عندها من غير استعانة من الخارج لم يحك الخارج.

وثالثاً: أنّ التصديق يتوقّف على تصوّر الموضوع والمحمول، فلا تصديق إلّا عن تصوُّرٍ.

الفصل الثامن
وينقسم العلم الحصوليّ إلى بديهيّ ونظريّ

والبديهيُّ منه[1] ما لا يحتاج في تصوّره أو التصديق به إلى اكتساب ونظرٍ، كتصوّر مفهوم الشيء والوحدة ونحوهما، وكالتصديق بأنّ الكلّ أعظم من جزئه، وأنّ الأربعة زوجٌ. والنظريّ ما يتوقّف في تصوّره أو التصديق به على اكتسابٍ ونظرٍ، كتصوّر ماهيّة الإنسان والفرس، والتصديق بأنّ الزوايا الثلاث من المثلّث مساوية لقائمتَيْن، وأنّ الإنسان ذو نفس مجرّدة.

والعلوم النظريّة تنتهي إلى العلوم البديهيّة وتبيّن بها، وإلّا ذهب الأمر إلى غير النهاية، ثمّ لم يفد عِلْماً على ما بيّن في المنطق[2].

والبديهيّات كثيرةٌ مبيَّنةٌ في المنطق[3] وأوْلاها بالقبول: الأوّليّات، وهي

---

(١) ويسمّى أيضاً: «ضروريّاً».

(٢) وإليه اشار الحكيم السبزواريّ بقوله:

«كلٌّ ضروريٌّ وكسبيٌّ وذا ... من الضروريّ بفكر أُخذا»

راجع شرح المنظومة (قسم المنطق): ٩.

(٣) قد أنهوا البديهيّات إلى ستّة أقسام: ١ ـ المحسوسات. ٢ ـ المتواترات. ٣ ـ التجربات. ٤ ـ الفطريّات. ٥ ـ الوجدانيّات. ٦ ـ الأوّليّات.

راجع الفصل الرابع من المقالة الأُولى والفصل الخامس من المقالة الثالثة من الفنّ

القضايا التي يكفي في التصديق بها تصوّر الموضوع والمحمول كقولنا: «الكلّ أعظم من جزئه» وقولنا: «الشيء لا يسلب عن نفسه».

وأولى الأوّليّات بالقبول قضيّةُ استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وهي قضيّةٌ منفصلةٌ حقيقيّةٌ: «إمّا أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب»؛ ولا تستغني عنها في إفادة العلم قضيّةٌ نظريّةٌ ولا بديهيّةٌ، حتّى الأوّليّات، فإنّ قولنا: «الكلّ أعظم من جزئه» إنّما يفيد عِلْماً إذا كان نقيضه، وهو قولنا: «ليس الكلّ بأعظم من جزئه» كاذباً.

فهي أوّلُ قضيّةٍ مصدَّق بها، لا يرتاب فيها ذو شعور، وتبتني عليها العلوم؛ فلو وقع فيها شكّ، سرىٰ ذلك في جميع العلوم والتصديقات.

تتمّـة :

السوفسطيّ المنكر لوجود العلم غيرُ مسلِّم لقضيّة «أُولى الأوائل»[1]، إذ في تسليمها اعتراف بأنّ كلّ قضيَّتَيْن متناقضتَيْن فإنّ إحداهما حقّةٌ صادقةٌ.

ثمّ السوفسطيّ المدّعي لانتفاء العلم والشاكُّ في كلّ شيءٍ إن اعترف بأنّه يعلم أنّه شاكٌّ، فقد اعترف بعلمٍ مّا، وسلّم قضيّة «أُولى الأوائل»، فأمكن أن يلزم بعلوم كثيرة تماثل علمه بأنّه شاكٌّ، كعلمه بأنّه يرى ويسمع ويلمس ويذوق ويشمّ، وأنّه ربما جاع فقصد ما يشبعه، أو ظمأ فقصد ما يرويه؛ وإذا الزم بها الزم بما دونها من العلوم، لأنّ العلم ينتهي إلى الحسّ كما تقدّم[2].

وإن لم يعترف بأنّه يعلم أنّه شاكٌّ، بل أظهر أنّه شاكٌّ في كلّ شيءٍ وشاكٌّ في شكّه لا يدري شيئاً، سَقطَتْ معه المحاجّة، ولم ينجع فيه برهان؛ وهذا الإنسان إمّا

← الخامس من منطق الشفاء، والتحصيل: ١٩٣، وشرح المطالع: ٣٣٣ ـ ٣٣٤، وشرح الإشارات ١:٢١٣ ـ ٢١٤، وشرح حكمة الإشراق: ١١٨ ـ ١٢٣، وشرح المنظومة (قسم المنطق): ٨٨ ـ ٩١، وأساس الإقتباس: ٣٤٥.

(١) اعلم أنّ للسوفسطيّين شبهاتاً تعرّض لها وأجاب عنها الشيخ الرئيس في الفصل الثامن من المقالة الأُولى من إلهيّات الشفاء.

(٢) في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

مبتلى بمرض أورثه اختلالاً في الإدراك، فليراجع الطبيب، وإمّا معاند للحقّ يظهر ما يظهر لدحضه، فليضرب وليؤلم، وليمنع ممّا يقصده ويريده، وليؤمر بما يبغضه ويكرهه، إذ لا يرى حقيقةً لشيءٍ من ذلك.

نعم، ربما راجع بعضهم هذه العلوم العقليّة، وهو غير مسلّح بالأُصول المنطقيّة ولا متدرّب في صناعة البرهان، فشاهد اختلاف الباحثين في المسائل بين الاثبات والنفي والحجج التي أقاموها على كلّ من طرفي النقيض، ولم يقدر لقلّة بضاعته على تمييز الحقّ من الباطل، فتسلّم طرفي النقيض في مسألةٍ بعدَ مسألةٍ، فأساء الظنّ بالمنطق، وزعم أنّ العلوم نسبيّةٌ غَيرُ ثابتة، والحقيقة بالنسبة إلى كلّ باحثٍ ما دلّت عليه حجّته.

وليعالَج أمثال هؤلاء بايضاح القوانين المنطقيّة وإراءة قضايا بديهيّة لا تقبل الترديد في حال من الأحوال، كضرورة ثبوت الشيء لنفسه، واستحالة سلبه عن نفسه، وغير ذلك، وليبالغ في تفهيم معاني أجزاء القضايا، وليؤمروا أن يتعلّموا العلوم الرياضيّة.

وهاهنا طائفتان أُخريان من الشكّاكين؛ فطائفة يتسلّمون الإنسان وإدراكاته، ويُظهِرون الشكّ في ماوراء ذلك، فيقولون: «نحن وإدراكاتنا، ونشكّ فيما وراء ذلك»؛ وطائفة أُخرى تفطّنوا بما في قولهم: «نحن وإدراكاتنا» من الاعتراف بحقائق كثيرة، من أناسي وإدراكات لهم، وتلك حقائق خارجيّة، فبدّلوا الكلام بقولهم: «أنا وإدراكاتي، وماوراء ذلك مشكوك».

ويدفعه: أنّ الإنسان ربما يخطىء في إدراكاته، كما في موارد أخطاء الباصرة واللامسة وغيرها من أغلاط الفكر، ولولا أنّ هناك حقائق خارجة من الانسان وإدراكاته تنطبق عليها إدراكاته أو لا تنطبق، لم يستقم ذلك بالضرورة.

وربما قيل: إنّ قول هؤلاء ليس من السفسطة في شيءٍ، بل المراد أنّ من المحتمل أن لا تنطبق الصور الظاهرة للحواسّ وبعينها على الأُمور الخارجيّة، بما لها من الحقيقة، كما قيل: «إنّ الصوت بما له من الهويّة الظاهرة على السمع ليس له

وجود في خارجه، بل السمع إذا اتّصل بالارتعاش بعدد كذا، ظهر في السمع في صورة الصوت؛ وإذا بلغ عدد الارتعاش كذا ارتعاشاً، ظهر في البصر في صورة الضوء واللون»، فالحواسّ، التي هي مبادئ الإدراك، لا تكشف عمّا وراءها من الحقائق، وسائر الإدراكات منتهية إلى الحواسّ.

وفيه: أنّ الإدراكات إذا فرضت غير كاشفة عمّا وراءها، فمن أين عُلِمَ أنّ هناك حقائق وراء الإدراك لا يكشف عنها الإدراك؟! ثمّ مَنْ أدرك أنّ حقيقة الصوت في خارج السمع ارتعاش بعدد كذا؟! وحقيقة المبصرَ في خارج البصر ارتعاش بعدد كذا؟! وهل يصل الإنسان إلى الصواب الذي يخطئ فيه الحواسّ، إلّا من طريق الإدراك الإنسانيّ؟!

وبعد ذلك كلّه، تجويز أن لا ينطبق مطلق الإدراك على ما وراءه، لا يحتمل إلّا السفسطة، حتّى أنّ قولنا: «يجوز أن لا ينطبق شيء من إدراكاتنا على الخارج» لا يؤمن أن لا يكشف ـ بحسب مفاهيم مفرداته والتصديق الذي فيه ـ عن شيءٍ.

الفصل التاسع
وينقسم العلم الحصوليّ إلى حقيقيّ واعتباريّ

والحقيقيّ: هو المفهوم الذي يوجد تارةً بوجود خارجيّ فيترتّب عليه آثاره، وتارةً بوجود ذهنيّ لا تترتّب عليه آثاره، وهذا هو «الماهيّة».

والاعتباريّ: ما كان بخلاف ذلك، وهو إمّا من المفاهيم التي حيثيّةُ مصداقها حيثيّة أنّه في الخارج، كالوجود وصفاته الحقيقيّة كالوحدة والفعليّة وغيرهما، فلا يدخل الذهن، وإلّا لانقلب[١]؛ وإمّا من المفاهيم التي حيثيّةُ مصداقها حيثيّة أنّه في الذهن، كمفهوم الكلّي والجنس والنوع، فلا يوجد في الخارج، وإلّا لانقلب.

وهٰذه المفاهيم إنّما يعملها الذهن بنوع من التعمّل، ويوقعها على مصاديقها، لكن لا كوقوع الماهيّة وحملها على أفرادها، بحيث تؤخذ في حدّها[٢].

---

(١) أي لانقلب عمّا هو عليه.

(٢) وتفصيلها في نهاية الحكمة: ٣١٥ ـ ٣١٦.

وممّا تقدّم يظهر:

أوّلاً: أنّ ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب والممكن معاً كالوجود والحياة فهو اعتباريٌّ، وإلّا لكان الواجب ذا ماهيّة تعالى عن ذلك.

وثانياً: أنّ ما كان منها محمولاً على أزيد من مقولة واحدة كالحركة فهو اعتباريٌّ، وإلّا كان مجنَّساً بجنسَيْن فأزيد، وهو محالٌ.

وثالثاً: أنّ المفاهيم الاعتباريّة لا حدَّ لها[١]، ولا تُؤخذ في حدّ ماهيّة من الماهيّات[٢].

وللاعتباريّ معانٍ أُخر خارجةٌ من بحثنا:

منها: الاعتباريّ مقابلُ الأصيل، كالماهيّة مقابلُ الوجود.

ومنها: الاعتباريّ بمعنى ما ليس له وجود منحاز، مقابلُ ما له وجود منحاز، كالإضافة الموجودة بوجود طرفَيْها، مقابلُ الجوهر الموجود بنفسه.

ومنها: ما يوقع ويحمل على الموضوعات بنوع من التشبيه والمناسبة، للحصول على غاية عمليّة، كاطلاق الرأس على زيد، لكون نسبته إلى القوم كنسبة الرأس إلى البدن، حيث يدبّر أمرهم ويصلح شأنهم ويشير إلى كلٍّ بما يخصّه من واجب العمل.

الفصل العاشر
في أحكام متفرّقة

منها: أنّ المعلوم بالعلم الحصوليّ ينقسم إلى «معلوم بالذات» و«معلوم بالعَرَض»؛ والمعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة بنفسها عند العالم؛ والمعلوم بالعرض هو الأمر الخارجيّ الذي يحكيه الصورة العلميّة؛ ويسمّى: «معلوماً

---

(١) لأنّ المفاهيم الاعتباريّة لا ماهيّة لها داخلة في شيءٍ من المقولات، فلا جنس لها ولا فصل لها حتّى يحدّ بهما.

(٢) لأنّ من أركان البرهان أن تكون المقدمات ضروريّةً دائمةً كلّيّةً، والمقدّمات الاعتباريّة لاتتعدّى حدّ الدعوى.

بالعَرَض والمجاز» لاتّحاد ما له مع المعلوم بالذات.

ومنها: أنّه تقدّم أنّ كلَّ معقولٍ فهو مجرّد، كما أن كلَّ عاقلٍ فهو مجرّد[١]؛ فليعلم أنّ هذه المفاهيم الظاهرة للقوّة العاقلة، التي تكتسب بحصولها لها الفعليّة حيث كانت مجرّدةً، فهي أقوى وجوداً من النفس العاقلة التي تستكمل بها وآثارها مترتّبة عليها، فهي في الحقيقة موجودات مجرّدةٌ تظهر بوجوداتها الخارجيّة للنفس العالمة، فتتّحد النفس بها إن كانت صور جواهر، وبموضوعاتها المتّصفة بها إن كانت أعراضاً؛ لكنّا لاتّصالنا من طريق أدوات الإدراك بالموادّ نتوهّم أنّها نفس الصور القائمة بالمواد نزعناها من المواد من دون آثارها المترتّبة عليها في نشأة المادّة، فصارت وجودات ذهنيّة للأشياء لاتترتّب عليها آثارها.

فقد تبيّن بهذا البيان أنّ العلوم الحصوليّة في الحقيقة علومٌ حضوريّة.

وبان أيضاً أنّ العقول المجرّدة عن المادّة لا علم حصوليّاً عندها، لانقطاعها عن المادّة ذاتاً وفعلاً.

الفصل الحادي عشر
كلّ مجرّد فهو عاقل [وعقل ومعقول]

لأنّ المجرّد تامٌّ ذاتاً، لا تعلُّقَ له بالقوّة، فذاته التامّة حاضرةٌ لذاته موجودةٌ لها، ولا نعني بالعلم إلّا حضورشيءٍ لشيءٍ بالمعنى الذي تقدّم[٢]، هذا في علمه بنفسه؛ وأمّا علمه بغيره، فإنّ له لتمام ذاته إمكانُ أن يعقل كلَّ ذاتٍ تامٍّ يمكن أن يعقل، وما للموجود المجرّد بالإمكان فهو له بالفعل، فهو عاقلٌ بالفعل لكلّ مجرّدٍ تامِّ الوجود؛ كما أنّ كلَّ مجرّدٍ فهو معقول بالفعل وعقلٌ بالفعل.

فإن قلت[٣]: مقتضى ما ذكر كونُ النفس الإنسانيّة عاقلةً لكلِّ معقول، لتجرُّدها؛ وهو خلاف الضرورة.

---

(١) راجع الفصل الأوّل من هذه المرحلة. (٢) في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

(٣) هذا الإشكال أورده بعض مَنْ عاصر الشيخ الرئيس عليه كما نقل في المباحث المشرقيّة ١: ٣٧٣، والأسفار ٣: ٤٥٨.

قلت[١]: هو كذلك، لكن النفس مجرّدةٌ ذاتاً لا فعلاً، فهي لتجرُّدِها ذاتاً تعقل ذاتَها بالفعل، لكن تعقُّلها فعلاً يوجب خروجَها من القوّة إلى الفعل تدريجاً بحسب الاستعدادات المختلفة؛ فإذا تجرّدتْ تجرّداً تامّاً ولم يشغلها تدبير البدن، حصلَتْ لها جميعُ العلوم حصولاً بالعقل الإجماليّ، وتصير عقلاً مستفاداً بالفعل.

وغير خفيٍّ أنّ هذا البرهان إنّما يجري في الذوات المجرّدة الجوهريّة، التي وجودها لنفسها؛ وأمّا أعراضها التي وجودها لغيرها فلا، بل العاقل لها موضوعاتها.

الفصل الثاني عشر
في العلم الحضوريّ
وأنّه لا يختصّ بعلم الشيء بنفسه

قد تقدّم أنّ الجواهر المجرّدة لتمامِها وفعليّتها حاضرةٌ في نفسها لنفسها[٢]، فهي عالمةٌ بنفسها علْماً حضوريّاً؛ فهل يختصّ العلم الحضوريّ بعلم الشيء بنفسه، أو يعمّه وعلْمَ العلّةِ بمعلولها إذا كانا مجرّدَيْن، وبالعكس؟ المشّاؤون على الأوّل[٣]؛ والإشراقيّون على الثاني[٤]، وهو الحقّ.

وذلك لأنّ وجود المعلول ــ كما تقدّم[٥] ــ رابطٌ لوجود العلّة قائمٌ به غيرُ

---

(١) كما أجاب عنه الشيخ الرئيس على ما في المباحث المشرقيّة ١: ٣٧٣، والأسفار ٣: ٤٥٨ ــ ٤٥٩. وناقش فيه صدر المتألّهين ثمّ أجاب عنه بوجهٍ آخر، راجع الأسفار ٣: ٤٥٩ ــ ٤٦٠.

(٢) راجع الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

(٣) راجع التحصيل: ٥٧٤ ــ ٥٧٥، وشرح الإشارات ٣: ٣٠٤. ونَسَبه إليهم صدرالمتألّهين في الأسفار ٦: ١٨٠، والشواهد الربوبيّة: ٣٩. ونَسَبه إليهم أيضاً الحكيم السبزواريّ في تعليقاته على الأسفار ٦: ١٦٤، وانحصر نفسُه العلمَ الحضوريّ في موردين: علم الشيء بنفسه وعلم الشيء بمعلوله، راجع تعليقاته على الأسفار ٦: ١٦٠ و ٢٣٠.

وأمّاانتساب هذاالقول إلى أفلاطون أمرٌ خلاف الواقع، كمافي الشواهد الربوبيّة: ٥٥ ــ ٥٦.

(٤) راجع المطارحات: ٤٨٨، والتلويحات: ٧٠ ــ ٧٤، وشرح حكمة الإشراق: ٣٥٨ ــ ٣٦٦.

(٥) راجع الفصل الثالث من المرحلة السابعة.

مستقلٌّ عنه، فهو إذا كانا مجرّدَيْن حاضرٌ بتمام وجوده عند علّته، لا حائل بينهما، فهو بنفس وجوده معلوم لها علماً حضوريّاً.

وكذلك العلّة حاضرةٌ بوجودها لمعلولها القائم بها المستقلّ باستقلالها، إذا كانا مجرّدَيْن، من غير حائل يحول بينهما، فهي معلومة لمَعلولها علْماً حضوريّاً، وهو المطلوب.

***

المرحلة الثانية عشرة

فيما يتعلّق بالواجب تعالى

من إثبات ذاته وصفاته وأفعاله

وفيها أربعة عشر فصلاً



الفصل الأوّل
في إثبات ذاته تعالى

حقيقة الوجود ـ الّتي هي أصيلة لا أصيل دونها، وصرفة لا يخالطها غيرها، لبطلان الغير، فلا ثاني لها، كما تقدّم في المرحلة الأُولى[1] ـ واجبةُ الوجود، لضرورة ثبوت الشيء لنفسه، وامتناع صدق نقيضه ـ وهو العدم ـ عليه؛ ووجوبها إمّا بالذات أو بالغير، لكن كون وجوبها بالغير خُلْفٌ، إذ لا غير هناك، ولا ثاني لها؛ فهي واجبة الوجود بالذات[2].

---

(١) راجع الفصل الرابع والفصل السابع من المرحلة الأُولى.

(٢) اعلم أنّ البراهين الدالّة على وجوده (تعالى) كثيرةٌ، وإن أردتَ تفصيلها فراجع المبدأ والمعاد للشيخ الرئيس: ٢٢، وكشف المراد: ٢٨٠، والأسفار ٦:١٢ ـ ٤٧، وشرح المقاصد ٢:٥٧ ـ ٦٠، وشرح المواقف: ٤٦٥ ـ ٤٧٠، ورسالة إثبات الواجب للمحقّق الدوانيّ، وغيرها من الكتب الكلاميّة والفلسفيّة.

وأوثقها هذا البرهان المذكور في المتن المتضمّن للسلوك إليه من ناحية الوجود، كما ذهب إليه الحكماء الإلهيّين على ما نَسَبه إليهم الشيخ الرئيس في رسالة الفصول حيث قال ـ بعد التعرّض لمسلك الطبيعيّين ـ: «والإلهيّون سلكوا غير هذا المسلك وتوصّلوا إلى اثباته من وجوب الوجود». انتهى كلامه في رسالة الفصول على ما نُقل في شوارق الإلهام: ٤٥٩.

ومن هنا يظهر ضَعفُ كلام مَنْ زعم أنّ الشيخ أوّلُ من سلك هذا المنهج، فإنّ كلامه في رسالة الفصول صريح في أنّه تَبَع غيره من الإلهيّين.

نعم أنّ الشيخ الرئيس أوّل من وَسم الحكماء الإلهيّين بـ«الصدّيقين» والبرهان المذكور

حجّـةٌ أُخـرى :

الماهيّات الممكنة المعلولة موجودة، فهي واجبة الوجود، لأنّ الشيء مـا لم يجب لم يوجد؛ ووجوبها بالغير، إذ لو كان بالذات لم يحتج إلى علّة؛ والعلّة ـ التي بها يجب وجودها ـ موجودةٌ واجبةٌ؛ ووجوبها إمّا بالذات، أو بالغير وينتهي إلى الواجب بالذات، لاستحالة الدور والتسلسل(١).

← بـ«برهان الصدّيقين»، حيث قال: «أقول: إنّ هذا حكمٌ للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه». راجع شرح الإشارات ٣:٦٦.

وقال المحقّق الطوسيّ: «ولمّا كان طريقة قومه أصدق الوجهين وَسَمهم بالصدّيقين، فإنّ الصدّيق هو ملازم الصدق»، راجع شرح الإشارات ٣:٦٧.

فالبرهان المذكور هو برهان الصدّيقين. وقد قُرِّر بوجوه:

منها: ما ذكره المصنّف ﷺ هاهنا، وهو ما قرّره الحكيم السبزواريّ في حاشية شـرح المنظومة: ١٤٦، وحاشية الأسفار ٦:١٦ ـ ١٧.

ومنها: ما ذكره العلّامة في كشف المراد: ٢٨٠.

ومنها: ما ذكره المحقّق اللاهيجيّ في شوارق الإلهام: ٤٩٤ ـ ٤٩٨.

ومنها: ما ذكره صدر المتألّهين في الأسفار ٦:١٤ ـ ١٦.

(١) وهذا البرهان أيضاً منسوبٌ إلى الإلهيّين. وهو نفس برهان الصدّيقين الذي ذكره الشـيخ الرئيس في الإشارات، وتمسّك به المحقّق الطوسيّ والعلّامة الحلّي، راجع كشـف المـراد: ٢٨٠، والنافع يوم الحشر: ٨ ـ ٩، ومفتاح الباب: ٨٣ ـ ٩٧، وشوارق الإلهام: ٤٩٤ ـ ٥٠٠.

وفي المقام براهين أُخر:

منها: برهانٌ منسوب إلى الطبيعيّين، وهو من طريق الحركة والتغيّر. تقريره: أنّ المحرّك غير المتحرّك، فلكلّ متحرّكٍ محرّكٌ غيره، وذلك المحرّك لو كان متحرّكاً فله محرّكٌ آخر غيره، ولا محالة تنتهي سلسلة المحرّكات إلى محرّكٍ بالذات، وإلّا لزم الدور أو التسلسل. والمحرّك بالذات منزّه من التغيّر، بل ثابتٌ في وجوده، وهو واجب الوجود بالذات.

هذا البرهان نسب إلى الطبيعيّين في المباحث المشـرقيّة ٢:٤٥١، وشـرح الإشـارات ٣:٦٦، والأسفار ٦:٤٢.

ومنها: برهانٌ آخر منسوبٌ إلى الطبيعيّين، وهو من طريق النفس الإنسانيّة. بيان ذلك: أنّ النفس الإنسانية بما هي نفس لمّا كانت حادثةً بحدوث البدن، فهي ممكنة مفتقرة إلى علّة، وعلّتها إمّا جسمٌ، فيلزم أن يكون كلّ جسم ذا نفسٍ، وليس كذلك؛ وإمّا جسمانيّةٌ، فيلزم أن

الفصل الثاني
في إثبات وحدانيّته تعالى

كون واجب الوجود (تعالى) حقيقة الوجود الصرف التي لا ثاني لها، يثبت وحدانيّته (تعالى) بالوحدة الحقّة التي يستحيل معها فَرْضُ التكثّر فيها، إذ كلّ ما فرض ثانياً لها عادَ أوّلاً، لعدم الميز، بخلاف الوحدة العدديّة التي إذا فرض معها ثانٍ عادَ مع الأوّل إثنين، وهكذا[١].

حجّةٌ أُخرى:

لو كان هناك واجبان فصاعداً، امتاز أحدهما من الآخر بعد اشتراكهما في وجوب الوجود؛ وما به الامتياز غير ما به الاشتراك بالضرورة، ولازِمُهُ تركّب ذاتهما ممّا به الاشتراك وما به الامتياز، ولازِمُ التركّب الحاجةُ إلى الأجزاء، وهي تنافي الوجوب الذاتيّ الذي هو مناط الغنى الصرف[٢].

تتمّـة:

أورد ابن كمونة[٣] على هذه الحجّة: أنّه لِمَ لا يجوز أن يكون هناك هويّتان

← يكون تأثيرها بتوسّط الوضع، ولا وضع للنفس مع كونها مجرّدة عن المادّة ذاتاً، وإمّا أمرٌ وراء عالم الطبيعة وهو الواجب (تعالى) فهو المطلوب.

وهذا البرهان أيضاً نسب إليهم في الأسفار ٦:٤٤، والمطارحات: ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

ومنها: برهانٌ أقامه المتكلّمون من طريق الحدوث.

تقريره: أنّ الاجسام إمّا متحرّكة وأمّا ساكنة، والحركة والسكون حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالأجسام كلّها حادثة. وكلّ حادث مفتقرٌ إلى محدِث، ومحدثها أمرٌ غير جسم ولا جسمانيّ، وهو الواجب (تعالى)، دفعاً للدور والتسلسل. راجع شرح المقاصد ٢:٥٧، وشرح المواقف: ٤٦٦.

(١) ولعلّ هذا البرهان هو مراد الشيخ في التعليقات، حيث قال: «وجود الواجب عين هويّته، فكونه موجوداً عين كونه هو، فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره»، راجع التعليقات: ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٢) هذا البرهان هو ما استدلّ به المشهور، كما في الأسفار ٦:٥٧، والمباحث المشرقيّة ٢:٤٥١ ـ ٤٥٤.

(٣) والأولى أن يقال: «أورد عليه الشبهة المنسوبة إلى ابن كمونة» ـ كما صنعه في نهاية

بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهيّة، يكون كلّ منهما واجب الوجود بذاته، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما، مقولاً عليهما قولاً عرضيّاً؟

وأُجيب عنه[١]: بأنّ فيه انتزاع مفهوم واحد من مصاديق مختلفة بما هي مختلفة، وهو غير جائز.

علي أنّ فيه إثبات الماهيّة للواجب، وقد تقدّم إثبات أنّ ماهيّتَهُ (تعالى) وجودُهُ[٢]؛ وفيه أيضاً اقتضاء الماهيّة للوجود، وقد تقدّم أصالته واعتباريّتها[٣] ولا معنى لاقتضاء الاعتباريّ للأصيل.

ويتفرّع على وحدانيّته (تعالى) بهذا المعنى أنّ وجوده (تعالى) غير محدود بحدٍّ عدميٍّ يوجب انسلابه عمّا وراءه.

ويتفرّع أيضاً أنّ ذاته (تعالى) بسيطةٌ، منفيٌّ عنها التركيب، بأيِّ وجهٍ فُرِض؛ إذ التركيب، بأيِّ وجهٍ فُرِضَ لا يتحقّق إلّا بأجزاء يتألّف منها الكلّ ويتوقّف تحقّقه على تحقّقِها، وهو الحاجة إليها، والحاجة تنافي الوجوب الذاتيّ.

← الحكمة: ٣٣٩ ـ لأنّ ابن كمونة ليس أوّل من اعتراه هذه الشبهة، بل هو مقرّرها بأتمّ وجهٍ، فاشتهرت باسمه ونُسب إليه.

قال السيّد الداماد: «وهذا الإعضال معزيّ على ألسُن هؤلاء المحدثة إلى رجل من المتفلسفين المحدثين يُعرف بابن كمونة. وليس أوّلُ من اعتراه هذا الشك، كيف؟ والأقدمون كالعاقبين قد وكّدوا الفصيّة عنه وبذلوا جهودهم في سبيل ذلك قروناً ودهوراً». إنتهى كلامه في التقديسات نقلاً عن بعض محشي شوارق الإلهام ١:١٢٥ ط الفارابيّ، وشرح الأسماء للحكيم السبزواريّ: ٣٧٣.

وقال صدر المتألّهين: «ما يُنسب إلى ابن كمونة وقد سمّاه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بابداء هذه الشبهة العويصة والعقدة العسيرة الحلّ، فإنّي قد وجدتُ هذه الشبهة في كلام غيره ممّن تقدّمه زماناً»، راجع الأسفار ١:١٣٢. ومراده من قوله: «ممّن تقدّمه زماناً» هو الشيخ الإشراقيّ كما صرّح به في الأسفار ٦:٦٣. وراجع كلام الشيخ الإشراقيّ في المطارحات: ٣٩٥.

(١) هكذا أجاب عنه صدر المتألّهين في الأسفار ١:١٣٢ و ٦:٥٨ ـ ٦٢.

(٢) في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة. (٣) راجع الفصل الرابع من المرحلة الأُولى.

الفصل الثالث
في أنّ الواجب تعالىٰ هو المبدأ المفيض لكلّ وجود وكمال وجوديّ

كلّ موجود غيره (تعالى) ممكن بالذات، لانحصار الوجوب بالذات فيه (تعالى)، وكلّ ممكن فإنّ له ماهيّة هي التي تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وهي التي تحتاج في وجودها إلى علّةٍ بها يجب وجودها فتُوجَد[١]؛ والعلّة إن كانت واجبةً بالذات فهو، وإن كانت واجبةً بالغير انتهى ذلك إلى الواجب بالذات[٢]؛ فالواجب بالذات هو الذي يفيض عنه وجود كلّ ذي وجودٍ من الماهيّات.

ومن طريق آخر:

ما سواه (تعالى) ـ من الوجودات الإمكانيّة ـ فُقَراءُ في أنفسها، متعلّقات في حدود ذواتها، فهي وجودات رابطةٌ لا استقلال لها حدوثاً ولا بقاءً وإنّما تتقوّم بغيرها، وينتهي ذلك إلى وجودٍ مستقلٍّ في نفسه غنيٍّ في ذاته لا تعلُّقَ له بشيء تعلُّقَ الفقر والحاجة، وهو الواجب الوجود (تعالى وتقدّس).

فتبيّن أنّ الواجب الوجود (تعالى) هو المفيض لوجود ما سواه. وكما أنّه مفيضٌ له[٣] مفيضٌ لآثاره[٤] القائمة به[٥] والنسب والروابط التي بينه[٦]، فإنّ العلّة الموجبة للشيء المقوّمة لوجوده علّةٌ موجبةٌ لآثاره والنسب القائمة به ومقوّمة

---

(١) لما تقدّم أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد.

(٢) لأنّ علّتها إن كانت واجبةً بالغير فتحتاج أيضاً في وجودها إلى علّةٍ أُخرى، وهي إمّا نفس العلّة السابقة التي كانت علّةً للماهيّة وصارت معلولةً للعلّة اللاحقة وهو الدور ومحالٌ، وإمّا علّة لاحقة غيرها، وهذه اللاحقة إن كانت واجبةً بالذات فهو، وإن كانت واجبةً بالغير فتحتاج إلى علّة أُخرى وهكذا، وهو التسلسل، والتسلسل باطل.

(٣ و٤ و٥ و٦) الضمير في المطبوع مؤنّث، ولعلّه راجعٌ إلى «الوجودات الإمكانيّة». والأولى أن يأتي مذكراً كما أدرجناه في المتن، لأنّ الظاهر رجوعه إلى «ماسواه»، وإن كان المراد من «ماسواه» الوجودات الإمكانيّة.

لها[١]

فهو (تعالى) وحده المبدأ الموجد لما سواه، المالك له، المدبّر لأمره؛ فهو ربّ العالمين، لا ربّ سواه.

تتمّـة :

قالت الثنويّة: «إنّ في الوجود خيراً وشرّاً، وهما متضادّان، لا يستندان إلى مبدأ واحد؛ فهناك مبدئان: مبدأ الخيرات، ومبدأ الشرور»[٢].

وعن أفلاطون في دفعه: «أنّ الشرّ عدمٌ، والعدم لا يحتاج إلى علّة فيّاضة، بل علّته عدمُ الوجود»[٣] وقد بُيّن الصغرى بأمثلة جزئيّة[٤]، كالقتل الذي هو شرٌّ مثلاً،

---

(١) أي مقوّمة لآثاره.

(٢) اعلم أنّ البحث عن انتفاء الشريك عن الباري يقع في جهات:
الجهة الأُولى: انتفاء الشريك عن (الله) تعالى في الوجوب الذاتيّ، وهي ما مرّ في الفصل السابق.
الجهة الثانية: انتفاء الشريك عن (الله) تعالى في استحقاق العبوديّة. وهي خارجة عمّا يبحث عنه في هذا الفصل.
الجهة الثالثة: انتفاء الشريك عنه في الربوبيّة والمدبّريّة والخالقيّة. وهي المبحوث عنها في هذا الفصل. وخالفنا في هذه الجهة الثنويّة، لا الوثنيّة كما زعمه المصنّف في نهاية الحكمة: ٣٤٢.
قال في شرح المواقف: «واعلم أنّه لا مخالف في هذه المسألة إلّا الثنويّة دون الوثنيّة، فإنّهم لا يقولون بوجود إلهين واجبي الوجود، ولا يصفون الأوثان بصفات الإلهيّة، وإن أطلقوا عليها إسم الآلهة، بل اتّخذوها على أنّها تماثيل الأنبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب واستغلّوا بتعظيمها على وجه العبادة توصّلاً بها إلى ما هو إلهٌ حقيقةً. وأمّا الثنويّة فإنّهم قالوا: نجد في العالم خيراً كثيراً وشرّاً كثيراً، وأنّ الواحد لا يكون خيرا شريراً بالضرورة، فلكلّ منهما فاعل على حدة. فالمانويّة والديصانيّة من الثنويّة قالوا: فاعل الخير هو النور وفاعل الشرّ هو الظلمة... والمجوس منهم ذهبوا إلى أنّ فاعل الخير هو (يزدان) وفاعل الشرّ هو (أهرمن) ويعنون به الشيطان». راجع شرح المواقف: ٤٧٩.

(٣) انتهى كلام أفلاطون على ما نُسب إليه في شرح المنظومة: ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٤) راجع شرح الإشارات ٣: ٣٢٠ ـ ٣٢١، وكشف المراد: ٣٠.

فإنّ الشرّ ليس هو قدرة القاتل عليه، فإنّه كمالٌ له، ولا حدّة السيف ـ مثلاً ـ وصلاحيّته للقطع، فإنّه كمالٌ فيه، ولا انفعال رقبة المقتول من الضربة، فإنّه من كمالُ البدن، فلا يبقى للشرّ إلّا بطلان حياة المقتول بذلك، وهو أمرٌ عدميٌّ؛ وعلى هذا القياس في سائر الموارد.

وعن أرسطو: «أنّ الأقسام خمسة: ما هو خير محض، وما خيره كثير وشرّه قليل، وما خيره وشرّه متساويان، وما شرّه كثير وخيره قليل، وما هو شرٌّ محض؛ وأوّل الأقسام موجود كالعقول المجرّدة التي ليس فيها إلّا الخير، وكذا القسم الثاني كسائر الموجودات المادّيّة التي فيها خيرٌ كثيرٌ بالنظر إلى النظام العامّ، فإنّ في ترك إيجاده شرّاً كثيراً؛ وأمّا الأقسام الثلاثة الباقية، فهي غير موجودة؛ أمّا ما خيره وشرّه متساويان، فإنّ في ايجاده ترجيحاً بلا مرجّح؛ وأمّا ما شرّه كثير وخيره قليل، فإنّ في إيجاده ترجيح المرجوح على الراجح؛ وأمّا ما هو شرّ محض، فأمره واضح؛ وبالجملة لم يستند بالذات إلى العلّة إلّا الخير المحض والخير الكثير، وأمّا الشرّ القليل فقد استند إليها بعَرْض الخير الكثير الذي يلزمه»[1].

الفصل الرابع
في صفات الواجب الوجود تعالى ومعنى اتّصافه بها

تنقسم الصفات الواجبيّة ـ بالقسمة الأوّليّة ـ إلى ما تكفي في ثبوته الذات المتعالية، من غير حاجة إلى فرض أمر خارج، كحياته (تعالى) وعلْمِهِ بنفسه، وتسمّى: «الصفة الذاتيّة»؛ وما لا يتمّ الاتّصاف به إلّا مع فَرْضِ أمرٍ خارجٍ من الذات، كالخلق والرزق والاحياء، وتسمّى: «الصفة الفعليّة».

والصفات الفعليّة كثيرة، وهي على كثرتها منتزعة من مقام الفعل، خارجةٌ عن

---

(١) راجع الفصل الثالث والسابع من المقالة الثانية والفصل التاسع من المقالة الأُولى من كتاب الطبيعة لأرسطوطاليس ١: ١٠٠ و ١٣٧ و ٧٢. ونُقل عنه أيضاً في شرح المنظومة: ١٥٥. والملل والنحل ٢: ١٢٧ ـ ١٢٨.

الذات، والكلام في هذه الفصول في الصفات الذاتيّة. فنقول:

قد عرفت أنّه (تعالى) هو المبدأ المفيض لكلّ وجودٍ وكمالٍ وجوديّ[١]، وقد ثبت في المباحث السابقة[٢] أنّ العلّة المفيضة لشيء واجدةٌ لحقيقة ذلك الشيء بنحو أعلى وأشرف، فمعطي الشيء غيرُ فاقدٍ له، فله (سبحانه) اتّصافٌ مّا بصفات الكمال كالعلم والقدرة والحياة، فلننظر في أقسام الصفات ونحو اتّصافه بها، فنقول:

تنقسم الصفة إلى «ثبوتيّة» كالعالم والقادر، و «سلبيّة» تفيد معنى سلبيّاً؛ لكنّك عرفت آنفاً أنّه لا يجوز سلْبُ كمالٍ من الكمالات منه (تعالى) لكونه مبدأ كلّ كمالٍ، فصفاته السلبيّة ما دلّ على سلب النقص والحاجة، كمن ليس بجاهل، ومن ليس بعاجز، وما ليس بجوهر؛ ولمّا كان النقص والحاجة في معنى سلب الكمال، كانت الصفة السلبيّة المفيدة لسلب النقص راجعةً إلى سلْبِ سلْبِ الكمال وهو إيجاب الكمال، فمعنى «ليس بجاهل»: سلْبُ سلْبِ العلم، ومعناه: إيجاب العلم.

ثمّ الصفات الثبوتيّة تنقسم إلى «حقيقيّة» كالعالم، و «إضافيّة» كالقادريّة والعالميّة. وتنقسم الحقيقيّة إلى «حقيقيّة محضة» كالحيّ، و «حقيقيّة ذات إضافة» كالعالم بالغير.

ولا ريب في زيادة الصفات الإضافيّة على الذات المتعالية، لأنّها معانٍ اعتباريّة، وجلّت الذات أن تكون مصداقاً لها؛ والصفات السلبيّة ترجع إلى الثبوتيّة الحقيقيّة، فحُكْمُها حُكْمُها.

وأمّا الصفات الحقيقيّة ـ أعمّ من الحقيقيّة المحضة والحقيقيّة ذات الإضافة ـ ففيها أقوال:

أحدها: أنّها عين الذات المتعاليّة، وكلٌّ منها عينُ الأُخرى[٣].

---

(١) راجع الفصل السابق.

(٢) راجع الفصل الثالث والرابع من المرحلة الرابعة.

(٣) وهو منسوبٌ إلى الحكماء كما نُسب إليهم في شرح المواقف: ٤٧٩، وشرح المقاصد ٢: ٧٢.

وثانيها: أنـّها زائدةٌ على الذات لازمةٌ لها، فهي قديمة بقدمها[١]

وثالثها: أنـّها زائدةٌ على الذات حادثةٌ[٢].

ورابعها: أنّ معنى اتّصاف الذات بها كونُ الفعل الصادر منها فعْلُ مَنْ تلبّس بها، فمعنى كونها عالمةً أنـّها تفعل فعْلَ العالم في إتقانه وإحكامه ودقّة جهاته، وهكذا، فالذات نائبة مناب الصفات[٣].

والحقّ هو الأوّل المنسوب إلى الحكماء، لما عرفت[٤] أنّ ذاته المتعالية مبدأٌ لكلِّ كمالٍ وجوديٍّ، ومبدأ الكمال غيرُ فاقدٍ له، ففي ذاته حقيقة كلُّ كمالٍ يفيض عنه، وهو العينيّة.

ثمّ حيث كان كلٌّ من صفات كماله عين الذات الواجدة للجميع، فهي أيضاً واجدةٌ للجميع وعينها، فصفاتُ كمالِهِ مختلفةٌ بحسب المفهوم واحدةٌ بحسب المصداق الذي هو الذات المتعالية.

وقول بعضهم: «إنّ علّة الايجاد مشيئته وإرادته (تعالى) دون ذاته»[٥]، كلامٌ

← وتبعهم صدر المتألـّهين في الأسفار ٦:١٣٣، والحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ١٥٨ـ١٥٩.

(١) وهذا قول الأشاعرة كما في الملل والنحل ١:٩٥. ومنهم العلّامة التفتازانيّ في شرح المقاصد ٢:٧٢، والعلّامة الإيجيّ والمحقّق الشريف في شرح المواقف: ٤٧٩ ـ ٤٨٠.

(٢) وهذا القول منسوبٌ إلى الكراميّة. راجع الملل والنحل ١:١٠٩ ـ ١١٠، وشرح المقاصد: ٢:٩٥، وشرح المواقف: ٤٧٦.

(٣) وهذا القول منسوبٌ إلى المعتزلة، كما في الفَرْق بين الفِرَق: ٧٨.

وفي المقام قولان آخران:

أحدهما: أنّ معنى إثبات الصفات نفي ما يقابلها، فمعنى إثبات الحياة والعلم والقدرة ـ مثلاً ـ نفي الموت والجهل والعجز. وهذا القول منسوب إلى ضرار بن عمرو. راجع مقالات الإسلاميّين ١:٢٢٦ و ٢:١٥٩، والملل والنحل ١:٩٠.

وثانيهما: أنّ الصفات الذاتيّة عين الذات، لكنّها جميعاً بمعنى واحد والألفاظ مترادفة. وهذا القول نَسَبه صدر المتألـّهين إلى كثير من العقلاء المدقّقين، راجع الأسفار ٦:١٤٥.

(٤) في بدء الفصل.

(٥) هذا ما يظهر من كلام الأشاعرة.

لا محصّلَ له، فإنّ الإرادة عند هذا القائل إن كانت صفةً ذاتيّةً هي عينُ الذات، كانت نسبةُ الإيجاد إلى الإرادة عينَ نسبته إلى الذات، فلم يأت بطائل؛ وإن كانت من صفات الفعل المنتزعة من مقام الفعل، فللفعل تقدّمٌ عليها، واستناده في وجوده إليها تقدُّمُ المعلول على العلّة، وهو محال، على أنّ لازِمَ هذا القول كون نسبة الإيجاد والخلق إليه (تعالى) مجازاً.

وأمّا القول الثاني، وهو منسوب إلى الأشاعرة[1]، ففيه: أنّ هذه الصفات، ـوهي، على ما عدّوها[2]: الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والإرادة والكلام ـ إمّا أن تكون معلولةً أو غيرَ معلولة لشيءٍ؛ فإن لم تكن معلولةً لشيءٍ وكانت موجودةً في نفسها واجبةً في ذاتها، كانت هناك واجبات ثمان، وهي الذات والصفات السبع، وأدلّة وحدانيّة الواجب تبطله؛ وإن كانت معلولةً، فإمّا أن تكون معلولةً لغير الذات المتّصفة بها أو معلولةً لها؛ وعلى الأوّل، كانت واجبةً بالغير وينتهي وجوبُها بالغير إلى واجب بالذات غير الواجب بالذات الموصوف بها، وأدلّة وحدانيّة الواجب تبطله كالشقّ السابق؛ على أنّ فيه حاجة الواجب الوجود لذاته في اتّصافه بصفات كماله إلى غيره، وهو محال؛ وعلى الثاني يلزم كون الذات المفيضة لها متقدّمةً عليها بالعلّيّة، وهي فاقدة لما تعطيه من الكمال، وهو محال؛ على أنّ فيه فقدان الواجب في ذاته صفاتَ الكمال، وقد تقدّم أنّه صرف الوجود الذي لا يشذّ عنه وجودٌ ولا كمالٌ وجوديّ[3]، هذا خلف.

وأمّا القول الثالث، وهو منسوب إلى الكرّاميّة، فلازِمُ ما فيه من كوْنِ الصفات زائدةً حادثةً، كونُ الذات المتعالية ذاتَ مادّةٍ قابلةٍ للصفات التي تحدث فيها، ولازمُهُ تركُّبُ الذات، وهو محالٌ، وكونُ الذات خاليةً في نفسها عن الكمال، وهو محالٌ.

---

(١) وهو أنّ هذه الصفات زائدةٌ على الذات لازمةٌ لها قديمةٌ بقِدَمها.

(٢) قال الشهرستانيّ: «قال أبوالحسن: الباريُ (تعالى) عالم بعلْم، قادر بقدرة، حيّ بحياة، مريد بإرادة، متكلّم بكلام، سميع يَسمع، بصير يبصر». راجع الملل والنحل ١:٩٥.

(٣) راجع الفصل الثالث من المرحلة الرابعة.

وأمّا القول الرابع، وهو منسوب إلى المعتزلة، فلازِمُ ما فيه من نيابة الذات عن الصفات، خلوّها عنها، وهو ـ كما عرفت ـ وجودٌ صِرْف، لا يشذّ عنه وجودٌ ولا كمال وجوديّ، هذا خلف(١).

الفصل الخامس
في علمه تعالى

قد تقدّم أنّ لكلّ مجرّد عن المادّة علماً بذاته، لحضور ذاته عند ذاته، وهو علمه بذاته(٢).

وتقدّم أيضاً أنّ ذاته المتعالية صرف الوجود، الذي لا يحدّه حدٌّ ولا يشذّ عنه وجودٌ ولا كمالٌ وجوديٌّ(٣)، فما في تفاصيل الخلقة من وجود أو كمال وجوديّ بنظامها الوجوديّ، فهو موجود عنده بنحو أعلى وأشرف، غير متميّز بعضها من بعض، فهو معلوم عنده علماً إجماليّاً في عين الكشف التفصيليّ(٤).

---

(١) وممّا ذكر يظهر بطلان القولين الآخرين:

أمّا المنسوب إلى ضرار بن عمرو من أنّ معنى الصفات الذاتيّة الثبوتيّة سلب مقابلاتها، ففيه: سلب الشيء عن ذاته (تعالى) لا يلائم كونه وجودٌ صِرْف لا يشذّ عنه وجودٌ ولا كمال وجوديّ.

وأمّا القول بكون الصفات عين الذات وهي مترادفة بمعنى واحد، ففيه ـ كما قال الحكيم السبزواريّ ـ: «أنّه من باب اشتباه المفهوم بالمصداق»(*). ضرورة أنّ ذاته (تعالى) مجهولة الكنه لغيره، وهذه الصفات معلومات متغائرة المعنى.

(٢) راجع الفصل الحادي عشر من المرحلة الحادية عشرة.

(٣) راجع الفصل السابق من هذه المرحلة، والفصل الثالث من المرحلة الرابعة.

(٤) بيان ذلك: أنّه (تعالى) ظاهرٌ بذاته لكونه مجرّداً، وكلُّ مجرّد عالمٌ بذاته، وذاتُه علّةٌ لجميع ما سواه، والعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، فهو (تعالى) كما يوجد الموجودات بوجودٍ واحدٍ يعلمها بعلم واحد، فعلمه (تعالى) بالموجودات علمٌ إجماليٌّ باعتبار وحدة علمه تبعاً لوحدة ذلك الوجود، في عين الكشف التفصيليّ باعتبار الماهيّات اللازمة للموجودات.

(*) راجع تعليقاته على الأسفار ٦: ١٤٤ الرقم (٢).

ثمّ إنّ الموجودات ـ بما هي معاليل له ـ قائمةُ الذوات به قيامَ الرابط بالمستقلّ، حاضرةٌ بوجوداتها عنده، فهي معلومة له علماً حضوريّاً في مرتبة وجوداتها، المجرّدة منها بأنفسها والمادّيّة منها بصورها المجرّدة.

فقد تحقّق أنّ للواجب (تعالى) علماً حضوريّاً بذاته؛ وعلماً حضوريّاً تفصيليّاً بالأشياء في مرتبة ذاته قبل إيجادها، وهو عين ذاته؛ وعلماً حضوريّاً تفصيليّاً بها في مرتبتها، وهو خارج من ذاته. ومن المعلوم أنّ علْمَه بمعلولاته يستوجب العلم بما عندها من العلم.

تتمّـة :

ولمّا كانت حقيقة السمع والبصر هي العلم بالمسموعات والمبصرات، كانا من مطلق العلم، وثبتا فيه (تعالى)، فهو (تعالى) سميع بصير، كما أنّه عليم خبير.

تنبيه وإشـارة :

للناس في علمه (تعالى) أقوال مختلفة ومسالكُ متشتّتةٌ أُخر، نشير إلى ما هو المعروف منها:

أحدها: أنّ لذاته (تعالى) علماً بذاته، دون معلولاته، لأنّ الذات أزليّةٌ ولا معلول إلّا حادثاً[١].

وفيه: أنّ العلم بالمعلول في الأزل لا يستلزم وجوده في الأزل بوجوده الخاصّ به، كما عرفت[٢].

الثاني: ما نسب إلى المعتزلة[٣] : أنّ للماهيّات ثبوتاً عينيّاً في العدم،

---

(١) هذا القول منسوبٌ إلى بعض الأقدمين من الفلاسفة، كما في الأسفار ٦:١٧٩ ـ ١٨٠، وشرح المنظومة: ١٦٤.

وبعض آخر من الأقدمين أنكر علمه (تعالى) من أصله، راجع المصدرين السابقين من الأسفار وشرح المنظومة، والمباحث المشرقيّة ٢:٤٦٩ ـ ٤٧٥.

(٢) راجع قبلَ قوله: «تتمّة».

(٣) نُسب إليهم في الأسفار ٦:١٨١ ـ ١٨٢، وشرح المنظومة: ١٦٥.

وهي[١] التي تعلّق بها علمه (تعالى) قبل الإيجاد.

وفيه: أنّه تقدّم[٢]، بطلان القول بثبوت المعدومات.

الثالث: ما نُسِبَ إلى الصوفيّة[٣]: أنّ للماهيّات الممكنة ثبوتاً عِلْميّاً بتَبَعِ الأسماء والصفات، هو المتعلّق لعِلْمه (تعالى) قبلَ الايجاد.

وفيه: أنّ القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّات ينفي أيَّ ثبوت مفروضٍ للماهيّة قبلَ وجودها العينيّ الخاصّ بها.

الرابع: ما نُسِبَ إلى افلاطن[٤]: أنّ عِلْمَه (تعالى) التفصيليّ بالأشياء هو المفارقات النوريّة والمُثُل الإلهيّة التي تتجمّع فيها كمالات الأنواع.

وفيه: أنّ ذلك على تقدير ثبوتها إنّما يكفي لتصوير العلم التفصيليّ بالأشياء في مرتبتها، لا في مرتبة الذات، فتبقى الذات خاليةً من الكمال العلميّ وهو وجودٌ صِرْف لا يشذّ عنه كمالٌ وجوديٌّ، هذا خلف.

الخامس: ما نُسِبَ إلى شيخ الإشراق[٥]، وتبعه جمع من المحقّقين[٦]: أنّ الأشياء بأسرها ـ من المجرّدات والمادّيّات ـ حاضرةٌ بوجودها عنده (تعالى) غيرُ غائبة عنه، وهو علمه التفصيليّ بالأشياء.

---

(١) أي الماهيّات. (٢) راجع الفصل التاسع من المرحلة الأُولى.

(٣) نُسب إليهم في الأسفار ٦:١٨١، وشرح المنظومة: ١٦٥.

ومنهم الشيخ العارف محيي الدين العربيّ في الفتوحات المكّيّة ١:٢٠٢، فنصوص الحكم: ٤٨ ـ ٥٨؛ وكذا الشيخ صدرالدين القونويّ في مفتاح غيب الجمع والوجود كما في مصباح الأُنس: ٨٢ ـ ٨٣.

(٤) نُسب إليه في الملل والنحل ٢:٨٢ ـ ٨٩، والجمع بين رأيي الحكيمين: ١٠٥، والأسفار ٦:١٨١، وشرح المنظومة: ١٦٥.

(٥) واستفاده بزَعْمِهِ في خلوته الذوقيّة عن روحانيّة أرسطاطاليس، كما في التلويحات: ٧٠ ـ ٧٤. وراجع حكمة الإشراق: ١٥٠ ـ ١٥٣، والمطارحات: ٤٨٨.

(٦) كالمحقّق الطوسيّ في شرح مسألة العلم: ٢٨ ـ ٢٩، والعلّامة الشيرازيّ في شرح حكمة الإشراق: ٣٥٨ ـ ٣٦٥، وابن كمونة ومحمّد الشهرزوريّ ـ شارحي التلويحات ـ على ما في الأسفار ٦:١٨١.

وفيه: أنّ المادّيّة لا تجامع الحضورَ، كما تقدّم في مباحث العلم والمعلوم[١]؛ على أنّه إنّما يكفي لتصوير العلم التفصيليّ في مرتبة الأشياء، فتبقى الذات خاليةً في نفسها عن الكمال العلميّ، كما في القول الرابع.

السادس: ما نُسِبَ إلى ثاليس الملطيّ[٢]، وهو أنّه (تعالى) يعلم العقل الأوّل، وهو المعلول الأوّل، بحضور ذاته عنده، ويعلم سائر الأشياء بارتسام صورها في العقل الأوّل.

وفيه: أنّه يرد عليه ما ورد على سابقه.

السابع: قول بعضهم[٣] إنّ ذاته (تعالى) علمٌ تفصيليٌّ بالمعلول الأوّل وإجماليٌّ بما دونه، وذات المعلول الأوّل علمٌ تفصيليٌّ بالمعلول الثاني وإجمالٌ بمادونه، وهكذا.

وفيه: ما في سابقه.

الثامن: ما نسب إلى فرفوريوس[٤]: أنّ علْمَه (تعالى) باتّحاده مع العقول.

وفيه: أنّه إنّما يكفي لبيان نحو تحقّق العلم، وأنّه بالاتّحاد دون العَرْض ونحوه، وأمّا كونه علماً تفصيليّاً بالأشياء قبل الإيجاد ـ مثلاً ـ فلا، ففيه ما في سابقه.

التاسع: ما نسب إلى أكثر المتأخّرين[٥]: أنّ علْمَه بذاته علْمٌ إجماليٌّ بالأشياء،

---

(١) راجع الفصل الأوّل والثامن من المرحلة الحادية عشرة.

(٢) هذا رأى ثاليس (أوتاليس) الملطيّ على ما في الملل والنحل ٢: ٦٢، وشرح المنظومة: ١٦٦، وشوارق الإلهام: ٥١٥.

وأمّا أنكسيمانِس الملطيّ فقال: «إنّ علمه تعالى بالأشياء إنّما هو بصور زائدة على الأشياء مطابقة لها قائمة بذاته تعالى». كذا نُقل عنه في شوارق الإلهام: ٥١٥، وشرح المنظومة: ١٦٦.

(٣) أي بعض الحكماء كما في شرح المنظومة: ١٦٨.

(٤) نُسب إليه في الأسفار ٦: ١٨٦، وشوارق الإلهام: ٥١٦، وشرح المنظومة: ١٦٧.

(٥) نُسب إليهم في الأسفار ٦: ٢٣٨، وشرح المنظومة: ١٦٦.

فهو (تعالى) يعلم الأشياء كلّها إجمالاً بعلمه بذاته، وأمّا علْمُه بالأشياء تفصيلاً فبَعْدَ وجودها، لأنّ العلْمَ تابعٌ للمعلوم، ولا معلوم قبل وجود المعلوم.

وفيه: ما في سابقه؛ على أنّ كون علْمِهِ (تعالى) على نحو الإرتسام والحصول ممنوع، كما سيأتي[١].

العاشر: ما نسب إلى المشّائين[٢]: أنّ علمه (تعالى) بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهيّاتها على النظام الموجود في الوجود لذاته (تعالى)، لا على نحو الدخول فيها والاتّحاد بها، بل على نحو قيامها بها بالثبوت الذهنيّ على وجه الكلّيّة ـ بمعنى عدم تغيُّرِ العلم بتغيُّرِ المعلوم ـ، فهو علْمٌ عنائيٌّ حصوله العلميّ مستتبعٌ لحصوله العينيّ؛ وقد جرى على هذا القول أكثر المتكلّمين، وإن خطّئوه وطعنوا فيه من حيث إثبات الكلّيّة في العلم، فإنّهم جروا على كونه علماً حصوليّاً قبل الإيجاد، وأنّه على حاله قبلَ وجود الأشياء وبعدَه.

وفيه: ما في سابقه؛ على أنّ فيه إثبات العلم الحصوليّ لموجود مجرّد ذاتاً وفعلاً، وقد تقدّم في مباحث العلم والمعلوم أنّ الموجود المجرّد ذاتاً وفعلاً لا يتحقّق فيه علمٌ حصوليٌّ[٣] على أنّ فيه إثبات وجودٍ ذهنيٍّ من غير وجودٍ عينيٍّ يقاس إليه، ولازمه أن يعود وجوداً عينيّاً آخر للموجود الخارجيّ قبل وجوده العينيّ الخاصّ به ومنفصلاً عنه (تعالى)، ويرجع لا محالة إلى القول الرابع[٤].

***

---

(١) سيأتي بعد أسطر.

(٢) كانَكْسيمانِس الملطيّ من القدماء، وأبي نصر الفارابيّ وأبي علي بن سينا وبهمنيار وأبي العباس اللوكريّ وغيرهم من المتأخّرين. راجع التعليقات للفارابيّ: ٢٤، والجمع بين رأيي الحكيمين: ١٠٦، والتعليقات للشيخ الرئيس: ٢٦ ـ ٣٢، ٦٦، ٨١ ـ ٨٢، ١١٦، ١١٩ ـ ١٢٠، ١٤٩، ١٥٣، ١٥٦. ونُسِب إليهم أيضاً في الأسفار ٦: ١٨٠، وشرح المنظومة: ١٦٦، وشوارق الإلهام: ٥١٥.

(٣) راجع خاتمة المرحلة العاشرة.

(٤) وهو القول المنسوب إلى أفلاطن.

الفصل السادس
في قدرته تعالى

قد تقدّم(١) أنّ القدرة: «كونُ الشيء مصدراً للفعل عن علْمٍ»(٢)، ومن المعلوم أنّ الذي ينتهي إليه الموجودات الممكنة هو ذاته المتعالية، إذ لا يبقى وراء الوجود الممكن إلّا الوجود الواجبيّ من غير قيد وشرط، فهو المصدر للجميع، وعلْمُهُ عين ذاته التي هي المبدأ لصدور المعاليل الممكنة، فله القدرة، وهي عين ذاته.

فإن قلت: أفعال الإنسان الإختياريّة مخلوقةٌ لنفس الإنسان، لأنّها منوطةٌ باختياره، إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل؛ ولو كانت مخلوقةً لله (سبحانه) مقدورةً له، كان الإنسان مجبراً على الفعل لا مختاراً فيه، فأفعال الإنسان الإختياريّة خارجةٌ عن تعلُّقِ القدرة، فالقدرة لا تعمّ كلَّ شيءٍ.

قلت: ليس معنى كون الفعل اختياريّاً تساوي نسبته إلى الوجود والعدم حتّى حين الصدور، فمن المحال صدور الممكن من غير ترجُّح وتعيُّن لأحد جانبي وجودِهِ وعدمِهِ، بل الفعل الإختياريّ لكونه ممكناً في ذاته يحتاج في وجوده إلى علّة تامّة لا يتخلّف عنها، نسبتُهُ إليها نسبة الوجوب، وأمّا نسبتُهُ إلى الإنسان الذي هو جزءٌ من أجزاء علّته التامّة فبالإمكان، كسائر الأجزاء التي لها، من المادّة القابلة وسائر الشرائط الزمانيّة والمكانيّة وغيرها.

فالفعل الاختياريّ لا يقع إلّا واجباً بالغير، كسائر المعلولات؛ ومن المعلوم أنّ الوجوب بالغير لا يتحقّق إلّا بالانتهاء إلى واجب بالذات، ولا واجب بالذات إلّا هو (تعالى)، فقدرته (تعالى) عامّة حتّى للأفعال الاختياريّة(٣).

---

(١) في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة.

(٢) هذا تعريف القدرة عند الحكماء حيث قالوا: «القدرة كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل». وتعريفها عند المتكلّمين: «صحّة الفعل والترك». وفيه: أنّ الصحة هي الإمكان، وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات. ومن هنا يظهر بطلان ما ادّعاه المحقّق الخفريّ من التلازم بين التعريفين.

(٣) هذه طريقة طائفةٍ من الحكماء وخواصّ أصحابنا الإماميّة كالمحقّق الطوسيّ في شرح

ومن طريق آخر[1]: الأفعال كغيرها من الممكنات معلولةٌ؛ وقد تقدّم في مرحلة العلّة والمعلول: أنّ وجود المعلول رابطٌ بالنسبة إلى علّته[2]، ولا يتحقّق وجودٌ رابطٌ إلّا بالقيام بمستقلٍّ يقوّمه، ولا مستقلَّ بالذات إلّا الواجب بالذات، فهو مبدأٌ أوّلُ لصدور كلِّ معلولٍ متعلّقِ الوجود بعلّة، وهو على كلّ شيءٍ قدير.

فإن قلت: الالتزام بعموم القدرة للأفعال الإختياريّة التزامٌ بكونها جبريّة، فإنّ لازمه القول بتعلّق الإرادة الإلهيّة بالفعل الإختياريّ، وهي لا تتخلّف عن المراد، فيكون ضروريَّ الوقوع، ويكون الإنسان مجبراً عليه، لا مختاراً فيه.

وبوجه آخر: ماوقع من الفعل متعلّقٌ لعلْمه (تعالى)، فوقوعه ضروريٌّ، وإلّا عاد علْمُه جهلاً (تعالى عن ذلك)، فالفعل جبريٌّ لا اختياريٌّ.

قلت: كلّا! فالإرادة الإلهيّة إنّما تعلّقت بالفعل على ما هو عليه في نفسه، والذى عليه الفعل هو أنّه منسوبٌ إلى الإنسان الذي هو جزءُ علّتِهِ التامّة بالإمكان، ولا يتغيّر بتعلُّقِ الإرادة عمّا هو عليه، فقد تعلّقت الإرادة بالفعل من طريق اختيار الإنسان، ومراده (تعالى) أن يفعل الإنسان الفعلَ الفلانيّ باختياره، ومن المحال أن يتخلّف مراده (تعالى) عن إرادته.

والجواب عن الاحتجاج بتعلُّقِ العلم الأزليّ بالفعل كالجواب عن تعلّق الإرادة به، فالعلم إنّما تعلّق بالفعل على ما هو عليه، وهو أنّه فعْلٌ اختياريٌّ يتمكّن الإنسان منه ومِنْ تَرْكِهِ، ولا يخرج العلْمُ المعلومَ عن حقيقته، فلو لم يقع اختياريّاً كان علْمُهُ (تعالى) جهلاً.

فإن قلت: السلوك إلى بيان عموم القدرة[3] من طريق توقُّفِ وجود المعلول

← رسالة مسألة العلم، على ما في الأسفار ٦: ٣٧١.

(١) وهذا الطريق منسوبٌ إلى الراسخين في العلم. راجع الأسفار ٦: ٣٧٢.

(٢) راجع الفصل الثالث من المرحلة السابعة.

(٣) اعلم أنّ عموم قدرته مذهب أكثر الحكماء والمتكلّمين. وخالفهم في ذلك طوائف:

قال بعض المنجّمين: إنّ الأفلاك والكواكب وأوضاعها مؤثّراتٌ مستقلّة في حوادث العالم.

الممكن على وجوبه بالغير وانتهاء ذلك إلى الواجب بالذات، ينتج خلاف المطلوب، فإنّ كَوْنَ فعْلِهِ (تعالى) واجباً يستلزم كوْنَه (تعالى) موجَباً ـ بفتح الجيم ـ أي واجباً عليه الفعل ممتنعاً عليه الترك، ولا معنى لعموم القدرة حينئذٍ.

قلت: الوجوب ـ كما تعلم ـ منتزَعٌ من الوجود، فكما أنّ وجود المعلول من ناحية العلّة كذلك وجوبه بالغير من ناحيتها، ومن المحال أن يعود الأثر المترتّب على وجود الشيء مؤثّراً في وجود مؤثّره، فالإيجاب الجائي من ناحيته (تعالى) إلى فعله يستحيل أن يرجع فيوجب عليه (تعالى) فعله، ويسلب عنه بذلك عموم القدرة، وهي عين ذاته.

ويتبيّن بما تقدّم: أنّه (تعالى) مختارٌ بالذات، إذ لا إجبار إلّا من أمرٍ وراء الفاعل، يحمله على خلاف ما يقتضيه أو على ما لا يقتضيه، وليس وراءه (تعالى) إلّا فعله، والفعل ملائمٌ لفاعله، فما فَعَلَه من فِعْلٍ هو الذي تقتضيه ذاته ويختاره بنفسه.

الفصل السابع
في حياته تعالى

الحيّ عندنا هو: «الدرّاك الفعّال»؛ فالحياة مبدأ الإدراك والفعل ـ أي مبدأ العلم والقدرة ـ أو أمرٌ يلازمه العلم والقدرة[١].

← وقالت الثنويّة: إنّ فاعل الخير هو (يزدان) وفاعل الشرّ هو (أهرمن). وقال بعض آخر من الثنويّة: فاعل الخير هو النور وفاعل الشرّ هو الظلمة.

وقال النظّام: إنّه (تعالى) لا يقدر على خلق القبيح، لأنّ فعل القبيح محال، والمحال غير مقدور.

وقال البلخيّ: انّه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد، لأنّ مقدور العباد إمّا طاعةٌ أو سَفَهٌ أو عبثٌ، وذلك على الله محال.

هذا، ولتفصيل البحث عن بطلان هذه الأقوال راجع الكتب المطوّلة.

(١) قال المحقّق القوشجيّ: «واختلفوا في معنى الحياة. فقال جمهور المتكلّمين إنّها صفة توجب صحّة العلم والقدرة. وقال الحكماء وأبو الحسين البصريّ من المعتزلة إنّها كونه

وإذ كانت الحياة تحمل علينا، والعلم والقدرة فينا زائدتان على الذات، فحَمْلُها على ما كانتا فيه موجودتَيْن للذات على نحو العينيّة، كالذات الواجبة الوجود بالذات، أولى وأحقّ، فهو (تعالى) حياةٌ وحيٌّ بالذات. على أنّه (تعالى) مفيضٌ لحياة كلِّ حيٍّ، ومعطي الشيء غيرُ فاقدٍ له[1].

الفصل الثامن
في إرادته تعالى وكلامه

قالوا: «إرادته (تعالى) علْمُهُ بالنظام الأصلح»؛ وبعبارة أُخرى: «عِلْمُه بكون الفعل خيراً». فهي وجهٌ من وجوه علْمه (تعالى)[2]، كما أنّ السمع ـ بمعنى العلم بالمسموعات ـ والبصر ـ بمعنى العلم بالمبصرات ـ وجهان من وجوه عِلْمه، فهو

← بحيث يصحّ أن يعلم ويقدر». راجع شرح تجريد العقائد للقوشجيّ: ٣١٤.

وأقول: الحياة قد تطلق ويراد بها «الوجود». وبهذا الاعتبار كلّما هو موجودٌ حيٌّ حتّى الجمادات. وقد تطلق ويراد بها مبدأ الدرك والفعل؛ ولكلٍّ منهما مراتب، أقلّ مرتبة الدرك والفعل هو الشعور اللمسيّ والحركة الإراديّة، وأعلاهما العلم الحضوريّ والقدرة التامّة للواجب. فالله تعالى حيٌّ بكلا الإطلاقين.

(١) بل واجدٌ له بنحو أعلى وأشرف.

(٢) وقد عُرِّفت الإرادة بتعريفات أُخر:

منها: أنّ الإرادة صفة مخصّصة لأحد المقدورَيْن، كما ذهب إليه الأشاعرة.

ومنها: ما ذهب إليه بعض المعتزلة من أنّها اعتقاد النفع.

ومنها: انّها ميلٌ يتبع اعتقاد النفع، كما ذهب بعض آخر من المعتزلة.

ومنها: ما نُسب إلى الجبّائيّة، وهو: أنّ الإرادة صفة زائدة قائمة لابمحلٍّ.

ومنها: ما نُسب إلى الكراميّة من أنّها صفةٌ حادثةٌ قائمةٌ بالذات.

ومنها: ما نُسب إلى ضرار بن عمرو، وهو: أنّها نفس الذات.

ومنها: ما نُسب إلى النجار من أنّ الإرادة صفةٌ سلبيّةٌ هي كون الفاعل ليس بمكرهٍ.

ومنها: ما نُسب إلى الكعبيّ من أنّ إرادة الله لفعله (تعالى) علْمُهُ به.

ومنها: ما نُسبَ إلى محقّقي المعتزلة من أنّها العلم بما في الفعل من المصلحة.

راجع شرح المقاصد ٢: ٩٤ـ٩٦ وشرح المواقف: ٤٩٣ ـ ٤٩٤.

عين ذاته (تعالى)[١].

---

(١) وبعبارة أُخرى: إرادة الله علمُه بكون الفعل خيراً، والعلم مساوقٌ للوجود، لأنّ علمه هو الحضور ـ كما مرّ ـ. فإرادته عين الوجود، فكيف لا تكون الإرادة في مرتبة ذات مَنْ هو عين الوجود؟!

إن قلت: كون الإرادة صفة الذات ينافي ما في الروايات من حدوث الإرادة وأنّها من صفات الفعل.

منها: ما في الصحيح عن صفوان بن يحيى، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: اَخْبِرْني عَنِ الإرادة من الله ومن الخَلْقِ. فقال عليه السلام: «الإرادةُ مِنَ الخَلْقِ الضميرُ وما يبدُو بَعدَ ذلِكَ لَهُم مِنَ الفِعْل. وَ أَمّا مِنَ الله فَإرادتُهُ إحداثُهُ لا غَير ذلِك، لأنَّه لا يروّي وَلا يَهمّ ولا يَتَفَكَّرُ وَهذِهِ الصِّفاتُ مُنْتَفِيَةٌ عَنْه، وَهِيَ صِفاتُ الْخَلْقِ، فَإرادةُ الله الْفِعْلُ لاغَير ذلِكَ...».

وكذا غيرها من الروايات التي دلت على حدوث الإرادة وانّها من صفات الفعل، فراجع الكافي ١:١٠٩ ـ ١١٠، والتوحيد: ١٤٧، وعيون الأخبار ٢:١٠٩ ـ ١١٠.

أُجيب ـ كما أجاب عنه الحكيم السبزواريّ ـ: إنّ لإرادة الله مراتب ثلاث: ١ ـ الإرادة الحقّة الحقيقيّة بالنسبة إلى فيضه المقدّس والوجود الاضافيّ الذي في كلٍّ بحسبه. ٢ ـ الإرادة الحقيقيّة الظلّية في مقام فيضه. ٣ ـ الإرادة المصدريّة التي نفس المفهوم العنواني. فالأُولى عين الذات الأحديّة؛ والثانية بالنسبة إلى الحقّ داخلةٌ في صقعه ولا حكم لها مستقلاً، وبالنسبة إلى الأشياء حادثةٌ بحدوثها، وهذه هي التي جعلها أئمتنا عليهم السلام من صفات الفعل؛ والثالثة هي الزائدة على كلّ وجود فضلاً عن الوجود الواجب. راجع شرح الأسماء:١٤٦.

وأجاب عنه أيضاً السيد المحقّق الداماد في القبسات: ٣٢٦. وحاصله: انّ الإرادة قد يطلق ويراد به الأمر المصدريّ النسبيّ ـ أعني الإحداث والإيجاد ـ، وقد يراد به الحاصل ـ أعني الفعل الحادث المتجدّد ـ، ولإرادةالله مراتب كما لعلمه(تعالى)مراتب، واخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المتقرّرة بالفعل، وانّما هي عين الإرادة بمعنى مراديّتها له لا بمعنى مريديّته إيّاها، وما به فعليّة الإرادة ومبدئيّة التخصيص هو عين ذاته الحقّة، وهذا أقوى في الاختيار ممّا أن يكون انبعاث الرضا بالفعل من أمرٍ زائد على نفس ذات الفاعل.

وقال صدر المتألّهين ـ بعد نقل كلام السيّد ـ: «وأقول: وهاهنا سرٌّ عظيم نشير إليه اشارةً مّا، وهي أنّه يمكن للعارف البصير أن يحكم بأنّ وجود الأشياء الخارجيّة من مراتب علمه (تعالى)، وإرادته بمعنى عالميّته ومريديّته، لا بمعنى معلوميّته ومراديّته فقط. وهذا ممّا يمكن تحصيله للواقف على الأُصول السالفة ذكرُها» راجع الأسفار ٦:٣٥٤.

وقالوا: «الكلام فيما نتعارفه لفظٌ دالٌّ على ما في الضمير كاشفٌ عنه؛ فهناك موجودٌ اعتباريٌّ ـ وهو اللفظ الموضوع ـ يدلّ دلالةً وضعيّةً اعتباريّةً على موجود آخر، وهو الذي في الذهن؛ ولو كان هناك موجودٌ حقيقيٌّ دالٌّ بالدلالة الطبعيّة على موجود آخر كذلك، كالأثر الدّالّ على مؤثّره، وصفة الكمال في المعلول الكاشفة عن الكمال الأتمّ في علّته، كان أولى وأحقّ بأن يسمّى: «كلاماً» لقوّة دلالته؛ ولو كان هناك موجودٌ أحديّ الذات ذو صفات كمال في ذاته، بحيث يكشف بتفاصيل كماله وما تترتّب عليه من الآثار عن وجوده الأحديّ، وهو الواجب (تعالى) كان أولى وأحقّ باسم الكلام؛ وهو متكلّم لوجود ذاته لذاته»[1]

أقول: فيه إرجاعٌ تحليليٌّ لمعنيَي الإرادة والكلام إلى وجهٍ من وجوه العلم والقدرة، فلا ضرورة تدعو إلى إفرادهما عن العلم والقدرة، وما نسب إليه (تعالى) في الكتاب والسنة من الإرادة[2] والكلام[3] أُريد به صفة الفعل، بالمعنى الذي سيأتي إن شاء الله[4].

الفصل التاسع

في فعله تعالى وانقساماته

لفعله (تعالى) ـ بمعنى المفعول ـ، وهو الوجود الفائض منه انقسامات بحسب ما تحصّل من الأبحاث السابقة، كانقسامه إلى مجرّدٍ ومادّيٍّ، وانقسامه إلى ثابت وسيّال، وإلى غير ذلك.

والمراد في هذا الفصل الإشارة إلى ما تقدّم سابقاً[5] أنّ العوالم الكلّيّة ثلاثة:

---

(١) انتهى حاصلُ ما قال الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ١٨٢.

(٢) أمّا الكتاب: فراجع البقرة: ٢٥٣، والنساء: ٢٧، والمائدة: ٧، وهود: ١٠٨، والنحل: ٤٠ وغيرها من الآيات الشريفة.

وأمّا السنّة: فراجع أُصول الكافي ١٤٨:١ و ٣٠٧.

(٣) راجع النساء: ١٦٤، والأعراف: ١٤٣. (٤) يأتي في الفصل الآتي.

(٥) في الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة.

عالم العقل وعالم المثال وعالم المادّة.

فعالم العقل مجرّدٌ عن المادّة وآثارها.

وعالم المثال مجرّدٌ عن المادّة دون آثارها ــ من الأبعاد والأشكال والأوضاع وغيرها ــ، ففيه أشباحٌ جسمانيّة متمثّلةٌ في صفة الأجسام التي في عالم المادّة على نظام يشبه نظامها في عالم المادّة، غير أنّ تعقُّبَ بعضِها لبعض بالترتّب الوجوديّ بينها، لا بتغيُّرِ صورة إلى صورة، أو حالٍ إلى حالٍ، بالخروج من القوّة إلى الفعل من طريق الحركة، على ما هو الشأن في عالم المادّة، فحالُ الصّور المثاليّة في ترتُّبِ بعضها على بعض حالُ الصّور الخياليّة من الحركة والتغيّر، والعلم مجرّدٌ لا قوّةَ فيه ولا تغيُّرَ، فهو عِلْمٌ بالتغيّر لا تغيُّرٌ في العلم.

وعالم المادّة بجواهرها وأعراضها مقارنٌ للمادّة.

والعوالم الثلاثة مترتّبة وجوداً، فعالم العقل قبلَ عالَمِ المثال، وعالم المثال قبلَ عالَمِ المادّة وجوداً، وذلك لأنّ الفعليّة المحضة التي لا تشوبها قوّة أقوى وأشدّ وجوداً ممّا هو بالقوّة محضاً أو تشوبه قوّةٌ، فالمفارق قبلَ المقارن للمادّة، ثمّ العقل المفارق أقلّ حدوداً وقيوداً وأوسع وأبسط وجوداً من المثال المجرّد، وكلّما كان الوجود أقوى وأوسع كانت مرتبتُهُ في السلسلة المترتّبة من حقيقة الوجود المشكّكة أقدم، ومن المبدأ الأوّل ــ الذي هو وجودٌ صِرْفٌ ليس له حدٌّ يحدّه ولاكمال يفقده ــ أقرب؛ فعالم العقل أقدم وجوداً من الجميع، ويليه عالم المثال ويليه عالم المادّة.

ويتبيّن بما ذكر: أنّ الترتيب المذكور ترتيبٌ في العلّيّة ــ أي إنّ عالم العقل علّةٌ مفيضةٌ لعالم المثال، وعالم المثال علّةٌ مفيضةٌ لعالم المادّة ــ.

ويتبيّن أيضاً بمعونة ما تقدّم ــ من أنّ العلّة مشتملةٌ على كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف[1] ــ: أنّ العوالم الثلاثة متطابقةٌ متوافقةٌ، ففي عالم المثال نظامٌ مثاليٌّ

---

(١) راجع الفصل الثالث والرابع من المرحلة الرابعة، والفصل الرابع من هذه المرحلة.

يضاهي النظام المادّيّ، وهو أشرف منه، وفي عالم العقل ما يطابقه، لكنّه موجود بنحو أبسط وأجمل، ويطابقه النظام الربوبيّ الموجود في علم الواجب (تعالى).

الفصل العاشر
في العقل المفارق وكيفيّة حصول الكثرة فيه، لو كانت فيه كثرة

وليعلم: أنّ الماهيّة لا تتكثّر تكثّراً أفراديّاً إلّا بمقارنة المادّة؛ والبرهان عليه: أنّ الكثرة العدديّة إمّا أن تكون تمام ذات الماهيّة، أو بعض ذاتها، أو خارجة من ذاتها إمّا لازمة أو مفارقة؛ والأقسام الثلاثة الأُول يستحيل أن يوجد لها فردٌ، إذ كلّما وجد لها فردٌ كان كثيراً، وكلُّ كثيرٍ مؤلَّف من آحاد، والواحد منها يجب أن يكون كثيراً، لكونه مصداقاً للماهيّة، وهذا الكثير أيضاً مؤلَّف من آحاد، فيتسلسل ولا ينتهي إلى واحد، فلا يتحقّق لها واحد، فلا يتحقّق كثير، هذا خلف؛ فلا تكون الكثرة إلّا خارجة مفارقة، يحتاج لحوقها إلى مادّة قابلة، فكلُّ ماهيّةٍ كثيرةٍ الأفراد فهي مادّيّةٌ، وينعكس عكسَ النقيض إلى أنّ كلَّ ماهيّةٍ غير ماديّة، وهي المجرّدة وجوداً، لا تتكثّر تكثّراً أفرادياً؛ وهو المطلوب.

نعم، تمكن الكثرة الأفراديّة في العقل المفارق فيما لو استكملَتْ أفراد من نوع مادّيّ، كالإنسان، بالحركة الجوهريّة من مرحلة المادّيّة والإمكان إلى مرحلة التجرّد والفعليّة، فتستصحب التميّز الفرديّ الذي كان لها عند كونها مادّيّة.

ثمّ إنّه، لمّا استحالَتْ الكثرة الأفراديّة في العقل المفارق، فلو كانت فيه كثرةٌ في الكثرة النوعيّة، بأن توجد منه أنواع متباينة كلُّ نوع منها منحصرٌ في فرد، ويتصوّر ذلك على أحد وجهَيْن: إمّا طولاً، وإمّا عرضاً؛ والكثرة طولاً، أن يوجد هناك عقلٌ ثمّ عقلٍ إلى عددٍ معيّن، كلُّ سابقٍ منها علّةٌ فاعلةٌ للاحقه مباينٌ له نوعاً[1]؛ والكثرة عرضاً: أن يوجد هناك أنواع كثيرة متباينة، ليس بعضها علّة

---

(١) وهذا الوجه هو الذي يميل إليه المشاؤون فيما صوّروه من العقول العشرة. فراجع الفصل

لبعض ولا معلولاً، وهي جميعاً معلولاتُ عقلٍ واحدٍ فوقها[١].

الفصل الحادي عشر
في العقول الطوليّة وأوّل ما يصدر منها

لمّا كان الواجب (تعالى) واحداً بسيطاً من جميع الجهات امتنع أن يصدر منه الكثير، سواء كان الصادر مجرّداً كالعقول العرضيّة أو ماديّاً كالأنواع الماديّة، لأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، فأوّلُ صادرٍ منه (تعالى) عقلٌ واحدٌ، يحاكي بوجوده الواحد الظلّيّ وجود الواجب (تعالى) في وحدته.

ولمّا كان معنى أوّليّته هو تقدُّمُه في الوجود على غيره من الوجودات الممكنة، وهو العلّيّة، كان علّةً متوسّطةً بينه (تعالى) وبين سائر الصوادر منه، فهو الواسطة في صدور مادونه، وليس في ذلك تحديد القدرة المطلقة الواجبيّة التي هي عين الذات المتعالية على ما تقدّم البرهان عليها[٢]، وذلك: لأنّ صدور الكثير ـ من حيث هو كثيرٌ ـ من الواحد ـ من حيث هو واحدٌ ـ ممتنعٌ على ما تقدّم[٣]، والقدرة لا تتعلّق إلّا بالممكن، وأمّا المحالات الذاتيّة الباطلة الذوات كسلْبِ الشيء عن نفسه والجمع بين النقيضين ورفعهما ـ مثلاً ـ فلا ذات لها حتّى تتعلّق بها القدرة، فحرمانها من الوجود ليس تحديداً للقدرة وتقييداً لاطلاقها.

ثمّ إنّ العقل الأوّل وإن كان واحداً في وجوده بسيطاً في صدوره، لكنّه لمكان إمكانه تلزمه ماهيّة اعتباريّة غير أصيلة، لأنّ موضوع الإمكان هي الماهيّة؛ ومن

← الرابع والفصل الخامس من المقالة التاسعة من إلهيّات الشفاء، والنجاة: ٢٧٣ ـ ٢٧٨، والمبدأ والمعاد للشيخ الرئيس: ٧٥ ـ ٨٢، ورسائل ابن سينا: ٨٩.

(١) وهذا الوجه هو الذي يميل إليه الإشراقيّون، وذهب إليه الشيخ الإشراقيّ، واختاره صدر المتألّهين. فراجع حكمة الإشراق: ١٤٣ ـ ١٤٤، وشرح حكمة الإشراق: ٣٤٢ ـ ٣٥٦ و ٢٥١ ـ ٢٥٤، والمطارحات: ٤٥٥ ـ ٤٥٩، والأسفار ٢: ٤٦ ـ ٨١ و ٧: ١٦٩ ـ ١٧١ و٢٥٨ ـ ٢٨١.

(٢) في الفصل السادس من هذه المرحلة.

(٣) في الفصل الرابع من المرحلة السابعة.

وجه آخر، هو يعقل ذاتَهُ ويعقل الواجب (تعالى)، فيتعدّد فيه الجهة، ويمكن أن يكون لذلك مصدراً لأكثر من معلول واحد.

لكن الجهات الموجودة في عالم المثال الذي دون عالم العقل بالغةٌ مبلغاً لا تفي بصدورها الجهات القليلة التي في العقل الأوّل، فلا بدَّ من صدور عقل ثانٍ ثمّ ثالث وهكذا حتّى تبلغ جهات الكثرة عدداً يفي بصدور العالم الذي يتلوه من المثال.

فتبيّن: أنّ هناك عقولاً طوليّة كثيرةً وإن لم يكن لنا طريقٌ إلى إحصاء عددها.

الفصل الثاني عشر
في العقول العرضيّة

أثبت الإشراقيّون في الوجود عقولاً عرضيّة، لا عليّة ولا معلوليّة بينها، هي بحذاء الأنواع المادّيّة التي في هذا العالم المادّيّ، يدبّر كلٌّ منها ما يحاذيه من النوع، وتسمّى: «أرباب الأنواع» و «المثُل الأفلاطونيّة»[١] لأنّه[٢] كان يصرّ على القول بها؛ وأنكرها المشّاؤون، ونسبوا التدابير المنسوبة إليها إلى آخر العقول الطوليّة والذي يسمّونه: «العقل الفعّال».

وقد اختلفت أقوال المثبتين في حقيقتها[٣] وأصحّ الأقوال فيها ـ على ما قيل[٤] ـ هو أنّ لكلّ نوع من هذه الأنواع المادّيّة فرداً مجرّداً في أوّل الوجود، واجداً بالفعل جميعَ الكمالات الممكنة لذاك النوع، يعتني بأفراده المادّيّة، فيدبّرها

(١) قال صدر المتألّهين: «قد نُسب إلى أفلاطون الإلهيّ أنّه قال في كثير من أقاويله موافقاً لأُستاذه سُقراط: إنّ للموجودات صوراً مجرّدة في عالم الإله، وربّما يسمّيها المُثُل الإلهيّة وإنّها لا تُدثَّر ولا تفسد ولكنها باقية، وانّ الذي يُدثَّر ويفسد إنّما هي الموجودات التي هي كائنة» ثمّ قال: «وكان المعروف بأفلاطون ومعلّمه سقراط يفرّطان في هذا الرأي». راجع الأسفار ٢:٤٦ ـ ٤٧.

(٢) أي أفلاطون.

(٣) راجع الأسفار ٢:٤٧ ـ ٥٣، وشرح المنظومة: ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٤) راجع الأسفار ٢:٦٢، وشرح المنظومة: ١٩٩.

بواسطة صورته النوعيّة، فيخرجها من القوّة إلى الفعل بتحريكها حركةً جوهريّةً بما يتبعها من الحركات العَرَضيّة.

وقد احتجّوا لاثباتها بوجوه:

منها: أنّ القوى النباتيّة ـ من الغاذية والنامية والمولّدة ـ أعراضٌ حالَّةٌ في جسم النبات متغيّرةٌ بتغيُّرِهِ متحلّلةٌ بتحلُّلِهِ، ليس لها شعور وإدراك، فيستحيل أن تكون هي المبادئ الموجدة لهذه التراكيب والأفاعيل المختلفة والأشكال والتخاطيط الحسنة الجميلة، على ما فيها من نظام دقيق متقن تتحيّر فيه العقول والألباب، فليس إلّا أنّ هناك جوهراً مجرّداً عقليّاً يدبّر أمرها ويهديها إلى غايتها فتستكمل بذلك[1].

وفيه: أنّ من الجائز أن ينسب ما نسبوه إلى ربّ النوع إلى غيره، فإنّ أفعال كلّ نوع مستندةٌ إلى صورته النوعيّة، وفوقها العقل الأخير الذي يثبته **المشّاؤون**، ويسمّونه: «العقل الفعّال».

ومنها: أنّ الأنواع الواقعة في عالمنا هذا ـ على النظام الجاري في كلّ منها دائماً من غير تبدُّلٍ وتغيُّرٍ ـ ليست واقعةً بالاتّفاق، فلها ولنظامها الدائميّ المستمرّ عِلَلٌ حقيقيّةٌ، وليست إلّا جواهر مجرّدة توجد هذه الأنواع وتعتني بتدبير أمرها، دون ما يتخرّصون به من نسبة الأفاعيل والآثار إلى الأمزجة ونحوها من غير دليل، بل لكلِّ نوع مثالٌ كليٌّ يدبّر أمرَهُ، وليس معنى كلّيّته جوازَ صدْقِهِ على كثيرين، بل إنّه لَتَجرُّدِهِ تستوي نسبتُهُ إلى جميع الأفراد[2].

وفيه: أنّ الأفعال والآثار المترتّبة على كلّ نوع مستندةٌ إلى صورته النوعيّة، ولولا ذلك لم تتحقّق نوعيّةٌ لنوع، فالأعراض المختصّة بكلّ نوعٍ هي الحجّة على

---

(١) هذا الدليل هو الذي أقامه الشيخ الإشراقيّ في المطارحات: ٤٥٥ ـ ٤٥٩. وتعرّض له أيضاً صدر المتألّهين في الأسفار ٢:٥٣ ـ ٥٥.

(٢) وهذا الدليل أيضاً أقامه الشيخ الإشراقيّ في حكمة الإشراق: ١٤٣ ـ ١٤٤، وراجع شرح حكمة الإشراق: ٣٤٩ ـ ٣٥١.

أنّ هناك صورةً جوهريّةً هي المبدأ القريب لها، كما أنّ الأعراض المشتركة دليلٌ على أنّ هناك موضوعاً مشتركاً.

ففاعل النظام الجاري في النوع هو صورته النوعيّة، وفاعلُ الصورة النوعيّة ـ كما تقدّم[1] ـ جوهرٌ مجرّدٌ يفيضها على المادّة المستعدّة، فتختلف الصور باختلاف الاستعدادات؛ وأمّا أنّ هذا الجوهر المجرّد عقلٌ عرضيٌّ يخصّ النوع ويوجده ويدبّر أمرَهُ، أو أنّه جوهرٌ عقليٌّ من العقول الطوليّة إليه ينتهي أمر عامّة الأنواع، فليست تكفي في إثباته هذه الحجّة.

ومنها: الإحتجاج على إثباتها بقاعدة إمكان الأشرف[2]، فإنّ الممكن

---

(١) في الفصل السابع من المرحلة السادسة.

(٢) هذا الدليل أيضاً أقامه الشيخ الإشراقيّ في حكمة الإشراق: ١٤٣. وراجع شرح حكمة الإشراق: ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

واعلم أنّ قاعدة إمكان الأشرف موروثة من المعلّم الأوّل.

قال صدر المتألّهين: «وهذا أصلٌ شريفٌ برهانيٌّ، عظيمٌ جدواه، كريمٌ مؤدّاه، كثيرٌ فوائده، متوفّرٌ منافعه، جليلٌ خيراته وبركاته.

وقد نفعنا الله (سبحانه) به نفعاً كثيراً بحمد الله وحسن توفيقه. وقد استعمله معلّم المشّائين ومفيدهم صناعةَ الفلسفة في آثولوجيا كثيراً، وفي كتاب السماء والعالم حيث قال ـ كما هو المنقول عنه ـ: يجب أن يعتقد في العلويّات ما هو أكرم. وكذا الشيخ الرئيس في الشفاء والتعليقات، وعليه بنى في سائر كتبه ورسائله ترتيب نظام الوجود وبيان سلسلة البدء والعود. وأمعن في تأسيسه الشيخ الإشراقيّ إمعاناً شديداً في جميع كتبه، كالمطارحات والتلويحات، وكتابه المسمّى بحكمة الإشراق، حتّى في مختصراته كالألواح العماديّة والهياكل النوريّة، والفارسيّ المسمّى بپرتونامه، والآخر المسمّى بيزدان شناخت» انتهى كلامه في الأسفار ٧: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

وراجع آثولوجيا: ٧٣ ـ ٧٥، والتعليقات للشيخ الرئيس: ٢١، والمطارحات: ٤٣٤ ـ ٤٣٥، وحكمة الإشراق: ١٥٤، والتلويحات: ٣١ ـ ٣٢، والألواح العماديّة: ١٤٩، والهياكل النوريّة: ١٠١ ـ ١٠٤، وپرتونامه: ٤٥ ـ ٤٦، ويزدان شناخت: ٤١٣ ـ ٤١٨.

وهذه القاعدة حقّقها السيّد الداماد في القبسات: ٣٧٢ ـ ٣٨٠، وصدر المتألّهين في الأسفار ٧: ٢٤٤ ـ ٢٥٨.

الأخسّ إذا وجد وَجَبَ أن يوجد الممكن الأشرف قبلَهُ، وهي قاعدة مُبَرْهَنٌ عليها؛ ولا ريب في أنّ الإنسان المجرّد الذي هو بالفعل في جميع الكمالات الإنسانيّة مثلاً، أشرف وجوداً من الإنسان الماديّ الذي هو بالقوّة في معظم كمالاته؛ فوجود الإنسان الماديّ الذي في هذا العالم دليلٌ على وجود مثاله العقليّ الذي هو ربُّ نوعه.

وفيه: أنّ جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروطٌ بكون الأشرف والأخس مشتركيْن في الماهيّة النوعيّة، حتّى يدلّ وجود الأخس في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيّته؛ ومجرّدُ صدْقِ مفهومٍ على شيءٍ لا يستلزم كون المصداق فرداً نوعيّاً له كما أنّ صدْقَ مفهوم العلم على العلم الحضوريّ لا يستلزم كونَهُ كيفاً نفسانيّاً؛ فمن الجائز أن يكون مصداق مفهوم الإنسان الكلّيّ الذي نعقله ـ مثلاً ـ عقلاً كلّيّاً من العقول الطوليّة، عنده جميع الكمالات الأوّليّة والثانويّة التي للأنواع المادّيّة، فيصدق عليه مفهوم الإنسان ـ مثلاً ـ لوجدانه كماله الوجوديّ، لا لكونه فرداً من أفراد الإنسان.

وبالجملة: صدْقُ مفهومِ الإنسان ـ مثلاً ـ على الإنسان الكلّيّ المجرّد الذي نعقله، لا يستلزم كونَ معقولنا فرداً للماهيّة النوعيّة الإنسانيّة، حتّى يكون مثالاً عقليّاً للنوع الإنسانيّ.

الفصل الثالث عشر
في المثال

ويسمّى: «البرزخ» لتوسُّطِهِ بين العقل المجرّد والجوهر المادّيّ، و«الخيال المنفصل» لاستقلاله عن الخيال الحيوانيّ المتّصل به.

وهو كما تقدّم[1] مرتبةٌ من الوجود مفارقٌ للمادّة دون آثارها، وفيه صُوَرٌ

(١) راجع الفصل التاسع من هذه المرحلة، والفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة.

جوهريّةٌ جزئيّةٌ صادرةٌ من آخر العقول الطوليّة، وهو العقل الفعّال عند المشّائين[١] أو من العقول العرضيّة على قول الإشراقيّين[٢]، وهي متكثّرة حسب تكثُّر الجهات في العقل المفيض لها، متمثّلةٌ لغيرها بهيئات مختلفة، من غير أن ينثلم باختلاف الهيئات في كلّ واحد منها وحدته الشخصيّة.

الفصل الرابع عشر
في العالم المادّيّ

وهو العالم المشهود، أنزل مراتب الوجود وأخسّها، ويتميّز من غيره بتعلّق الصور الموجودة فيه بالمادّة وارتباطها بالقوّة والاستعداد؛ فما من موجود فيه إلّا وعامّة كمالاته في أوَّلِ وجوده بالقوّة، ثمّ يخرج إلى الفعليّة بنوع من التدريج والحركة، وربما عاقه من ذلك عائق، فالعالَم عالَمُ التزاحم والتمانع.

وقد تبيّن بالأبحاث الطبيعيّة والرياضيّة إلى اليوم شيءٌ كثيرٌ من أجزاء هذا العالم والأوضاع والنسب التي بينها والنظام الحاكم فيها، ولعلّ ما هو مجهول منها أكثر مما هو معلوم.

وهذا العالم، بما بين أجزائه من الإرتباط الوجوديّ، واحدٌ سيّال في ذاته متحرّك بجوهره، ويتبعه أعراضه، وعلى هذه الحركة العامّة حركاتٌ جوهريّة خاصّة نباتيّة وحيوانيّة وإنسانيّة؛ والغاية التي تقف عندها هذه الحركة هي التجرُّد التامّ للمتحرّك، كما تقدّم في مرحلة القوّة والفعل[٣].

---

(١) راجع الفصل الرابع والفصل الخامس من المقالة التاسعة من إلهيّات الشفاء، والنجاة: ٢٧٣ ـ ٢٧٨، والمبدأ والمعاد للشيخ الرئيس: ٧٥ ـ ٨٢.

(٢) راجع حكمة الإشراق: ١٤٣ ـ ١٤٤، والمطارحات: ٤٥٥ ـ ٤٥٩.

(٣) راجع الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة.

تمّ ماتيسّر لنا من التحقيق والتعليق على كتاب «بداية الحكمة». والحمد لله رب العالمين.

عباس علي الزارعيّ السبزواريّ

قم المقدّسة ـ ١٢ ذي الحجة ١٤١٨ هـ ق، ٢١ / ١ / ١٣٧٧ ش.

ولمّا كان هذا العالم متحرّكاً بجوهره سيّالاً في ذاته، كانت ذاته عين التجدّد والتغيّر؛ وبذلك صحّ استناده إلى العلّة الثابتة، فالجاعل الثابت جَعَلَ المتجدّدَ، لا أنّه جَعَل الشيء متجدّداً، حتّى يلزم محذور استناد المتغيّر إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم.

تمّ الكتاب والحمد لله. ووقع الفراغ من تأليفه في اليوم السابع من شهر رجب من شهور سنة ألف وثلاث مائة وتسعين قمريّة هجريّة في العتبة المقدّسة الرضويّة على صاحبها أفضل السلام والتحيّة.

***

فهرس مصـادر التحقيـق

١ ـ آثولوجيا: ط طهران/١٣٩٨ هـ. ق.
٢ ـ الأربعين في أُصول الدين: جامعة طهران/ ١٣٢٦ مكتبة الكلّيّات الأزهريّة.
٣ ـ أساس الإقتباس: جامعة طهران / ١٣٢٦.
٤ ـ الأسفار «الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة»: ط، مكتبة المصطفويّ بقم المشرّفة ١٣٧٨ هـ. ق.
٥ ـ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ط، بمبئي.
٦ ـ الألواح العمادية: طُبع في «مجموعة مصنفات شيخ اشراق ج ٣» طهران، انجمن اسلامي حكمت وفلسفهٔ ايران.
٧ ـ الإنتصار: ط، نشرة نيبرج، القاهرة / ١٩٢٥ م.
٨ ـ أُصول الكافي: ط، دفتر نشر فرهنگ أهل البيت، طهران.
٩ ـ إيضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد: ط، طهران، جامعة طهران /١٣٧٨ هـ. ق.
١٠ ـ أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ط، طهران، جامعة طهران / ١٣٣٨ هـ. ش.
١١ ـ أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ط، الطبعة الثانية مكتبة الداوريّ بقم المشرّفة.
١٢ ـ البصائر النصيريّة في المنطق: ط، مصر، المطبعة الكبرى الأميرية / ١٣١٦ هـ. ق / ١٨٩٨ م.
١٣ ـ پرتونامه: طبع في «مجموعهٔ مصنفات شيخ اشراق ج ٣»، طهران، انجمن اسلامى حكمت وفلسفهٔ ايران.
١٤ ـ التبصير في الدين: ط، عالم الكتاب، بيروت / ١٤٠٣ هـ. ق / ١٩٨٣ م.
١٥ ـ تجريد الاعتقاد: ط، مكتب الأعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بقم المشرّفة/١٤٠٧ هـ. ق.
١٦ ـ التحصيل: ط مطبعة جامعة طهران / ١٣٤٩ هـ. ش.

١٧ ـ التعليقات: (للحكيم أبونصر محمّد بن محمّد بن طرخان الفارابي): ط، مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن / ١٣٤٦ هـ. ق.
١٨ ـ التعليقات: (للشيخ الرئيس): ط، مكتب الأعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بقم المشرّفة.
١٩ ـ تعليقة الهيدجيّ على شرح المنظومة: ط، طهران، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات / ١٣٦٥ ش.
٢٠ ـ تعليقات صدر المتألّهين على شرح حكمة الإشراق: طبعت تعليقاً على شرح حكمة الإشراق المطبوع في مكتبة بيدار بقم المشرّفة.
٢١ ـ تعليقات السبزواريّ على الأسفار: طبعت تعليقاً على الأسفار المطبوع في مكتبة المصطفويّ بقم المشرّفة / ١٣٧٨ هـ. ق.
٢٢ ـ تعليقات السبزواريّ على شرح المنظومة: طبعت تعليقاً على شرح المنظومة المطبوع في مؤسسة النشر دار العلم بقم المشرّفة / ١٣٦٦ ش.
٢٣ ـ تعليقات المصنّف على الأسفار: طبعت تعليقاً على الأسفار المطبوع في مكتبة المصطفويّ بقم المشرّفة / ١٣٧٨ هـ. ق.
٢٤ ـ التلويحات: طُبع في «مجموعهٔ مصنفات شيخ اشراق ج ١»، طهران، انجمن اسلامى حكمت وفلسفهٔ ايران.
٢٥ ـ الجوهر النضيد: ط حجري بلا تاريخ.
٢٦ ـ الجمع بين رأيي الحكيمين: ط، بيروت، المطبعة الكاثوليكية / ١٩٦٠ م.
٢٧ ـ حكمة الإشراق: طبع في «مجموعهٔ مصنفات شيخ اشراق ج ٢» طهران، انجمن حكمت و فلفسهٔ ايران.
٢٨ ـ حكمة العين: طبع منضّماً الى شرح حكمة العين، ط، طهران.
٢٩ ـ درر الفوائد: ط، الطبعة الثانية، مؤسسة اسماعيليان بقم المشرفة / ١٣٧٧ هـ. ق.
٣٠ ـ رسالة اثبات الواجب: مخطوط في المدرسة الفيضيّة بقم المشرفة، الرقم ١٠٣٧.
٣١ ـ رسائل ابن سينا: ط، مطبعة بيدار بقم المشرّفة / ١٤٠٠ هـ. ق.
٣٢ ـ الرسالة العرشية «مجموع رسائل الشيخ الرئيس»: ط، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن / ١٣٥٤ هـ. ق.
٣٣ ـ السماء والآثار العلوية: أرسطوطاليس بن نيقوماخس الفيثاغوريّ، المتوفى / ٣٢٢ ق م. ط، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة / ١٩٦١ م.
٣٤ ـ شرح تجريد العقائد: للقوشجي، ط، مطبعة الرضي وبيدار والعزيزي بقم.

٣٥ ـ شرح الأسماء الحسنى: ط، مكتبة بصيرتي بقم المشرّفة.
٣٦ ـ شرح الإشارات والتنبيهات: ط، مكتب نشر الكتاب / ١٤٠٣ هـ. ق.
٣٧ ـ شرح حكمة الإشراق: ط، مطبعة بيدار بقم المشرّفة.
٣٨ ـ شرح حكمة العين: ط، طهران.
٣٩ ـ شرح الشمسية: ط، طهران، المكتبة العلميّة الإسلاميّة.
٤٠ ـ شرح عيون الحكمة: ط، طهران، مؤسسة الصادق (ع) / ١٤١٥ هـ. ق / ١٣٧٣ هـ ش.
٤١ ـ شرح المنظومة: ط، مؤسسة دار العلم بقم المشرقة / ١٣٦٦ هـ. ش.
٤٢ ـ شرح المواقف: ط، القسطنطنية، مطبعة الحاج محرم أفندي البوسنوي / ١٢٨٦ هـ. ق.
ومتنه لعضد الدين عبدالرحمن الإيجي الشيرازيّ، المتوفى / ٧٥٦ ـ ٧٦٠ هـ. ق.
٤٣ ـ شرح المقاصد: ط، باكستان، لاهور، دار المعارف النعمانية / ١٤٠١ هـ. ق / ١٩٨١ م.
٤٤ ـ شرح المطالع: ط، مطبعة كتبي النجفي بقم المشرقة.
٤٥ ـ شرح مسألة العلم: ط، مشهد المقدّسة / ١٣٨٥ هـ. ق / ١٣٤٥ هـ ش.
٤٦ ـ شرح الهداية الأثيريّة لصدر المتألّهين: ط، حجري، طهران / ١٣١٣ هـ. ق.
٤٧ ـ شرح الهداية الأثيريّة للميبديّ: ط، طهران / ١٣٣١ هـ. ق.
٤٨ ـ شرحي الإشارات والتنبيهات: ط، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي بقم المشرفة / ١٤٠٤ هـ. ق.
٤٩ ـ الشفاء: ط، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي بقم المقدسة / ١٤٠٥ هـ. ق.
٥٠ ـ الشواهد الربوبيّة: ط، مدينة مشهد المقدسة / ١٣٤٦ هـ. ش.
٥١ ـ شوارق الإلهام: ط، اصفهان، مكتبة المهدوي.
٥٢ ـ طبيعيات أرسطو. ط، طهران.
٥٣ ـ الفرْق بين الفِرَق: ط، بيروت، دار الكتب العلمية.
٥٤ ـ الفتوحات المكيّة: ط، مصر، القاهرة / ١٣٩٢ هـ. ق / ١٩٧٢ م.
٥٥ ـ فصوص الحكم: ط، مكتبة دار الثقافة العراق بنينوى.
٥٦ ـ القبسات في الحكمة: ط، طهران.
٥٧ ـ قواعد المرام في علم الكلام: ط، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي بقم المشرفة / ١٤٠٦ هـ. ق.
٥٨ ـ كشف المراد: ط، مؤسسة النشر الإسلامي بقم المشرفة / ١٤٠٧ هـ. ق.
٥٩ ـ الكلام المتين في تحرير البراهين: ط، الهند، دهليّ.

٦٠ ـ المحصّل: ط، القاهرة، مكتبة دار التراث/ ١٤١١ هـ. ق/ ١٩٩١ م.
٦١ ـ المطالب العالية في العلم الإلهي: ط، بيروت، دار الكتاب العربيّ/ ١٤٠٧ هـ. ق/ ١٩٨٧ م.
٦٢ ـ المباحث المشرقيّة: ط، مكتبة بيدار بقم المشرفة/ ١٤١١ هـ. ق.
٦٣ ـ المبدأ والمعاد للشيخ الرئيس: ط، طهران، مؤسسة المطالعات الإسلامية/ ١٣٦٣ هـ. ش / ١٩٨٤ م.
٦٤ ـ المبدأ والمعاد لصدر المتألّهين: ط، مكتبة المصطفويّ بقم المشرّفة.
٦٥ ـ المقاومات: طبع في «مجموعهٔ مصنفات شيخ اشراق ج ١»، طهران، انجمن اسلامى حكمت وفلسفة ايران/ ١٩٧٦ م.
٦٦ ـ مذاهب الإسلاميين: ط، بيروت، دار العلم للملايين/ ١٩٧١ م.
٦٧ ـ مفتاح الباب: ط مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدسة بمشهد/١٣٧٢ هـ. ش.
٦٨ و ٦٩ ـ مفتاح غيب الجمع والوجود، مصباح الانس: ط، حجري، طهران.
٧٠ ـ مقالات الإسلاميين: ط، الطبعة الثانية/ ١٤٠٥ هـ. ق ـ ١٩٨٥ م.
٧١ ـ منطق أرسطو: ط، بيروت، دار القلم/ ١٩٨٠ م .
٧٢ ـ الملل والنحل: ط، بيروت، دار المعرفة.
٧٣ ـ المنطقيات: ط، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي بقم المقدسة/١٤٠٨هـ.ق.
٧٤ ـ المعتبر: ط، الطبعة الأولى، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن/١٣٥٨هـ.ق.
٧٥ ـ نقد المحصل «تلخيص المحصل»: ط، جامعة طهران / ١٣٥٩ هـ ش.
٧٦ ـ نهاية الأقدام في علم الكلام: ط، مكتبة المثنّى ببغداد.
٧٧ ـ النافع يوم الحشر: ط، مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضويّة المقدسة بمشهد/١٣٧٢ هـ. ش.
٧٨ ـ النجاة: ط، طهران، المكتبة المرتضويّة/ ١٣٦٢ هـ ش.
٧٩ ـ نهاية الحكمة: ط، قم، مؤسسة النشر الاسلامي / ١٤١٧ هـ. ق.
٨٠ ـ الهياكل النورية: طبع في «مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق ج ٣»، طهران، انجمن إسلامى حكمت وفلسفهٔ ايران.
٨١ ـ الياقوت في علم الكلام: ط، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي بقم المقدسة/ ١٤١٣ هـ. ق.
٨٢ ـ يزدان شناخت: طُبع في «مجموعهٔ مصنفات شيخ اشراق ج ٣»، طهران، انجمن حكمت وفلسفهٔ ايران.

فهرس الأسماء والكنى

فهرس الفِرَق

فهرس الكتب

فهرس موضوعات الكتاب

المرحلة الثانية
في انقسام الوجود إلى خارجيّ وذهنيّ
وفيها فصل واحد

المرحلة الثالثة
في انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره ...
وفيها ثلاثة فصول

المرحلة الرابعة
في المواد الثلاث
وفيها تسعة فصول

المرحلة الخامسة
في الماهية واحكامها
وفيها ثمانية فصول

المرحلة السادسة
في المقولات العشر
وفيها أحد عشر فصلاً

المرحلة السابعة
في العلّة والمعلول
وفيها أحد عشر فصلاً

المرحلة الثامنة
في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير
وفيها عشرة فصول

المرحلة التاسعة

في السبق واللحوق والقدم والحدوث

وفيها ثلاثة فصول

المرحلة العاشرة

في القوة والفعل

وفيها ستة عشر فصلاً

المرحلة الحادية عشرة

في العلم والعالم والمعلوم

وفيها اثنا عشر فصلاً

المرحلة الثانية عشرة
في ما يتعلّق بالواجب تعالى
وفيها أربعة عشر فصلاً